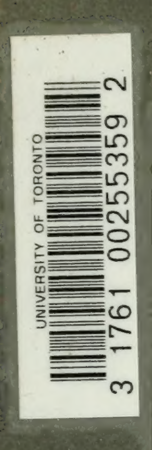


Giesecke, Friedrich
Die Mystik Joh. Baptist
van Helmonts





Die Mystik
Joh. Baptist van Helmonts

(1577—1644).

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Friedrich Giesecke

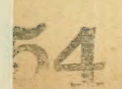
aus St. Georgsberg, evang. Pfarrer in Leitmeritz, Böhmen.

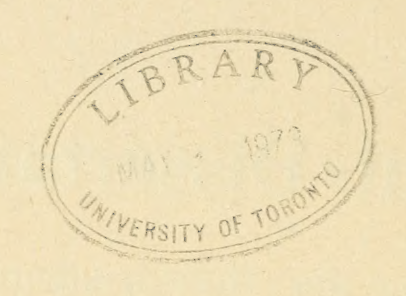
Tag der mündlichen Prüfung: 14. Mai 1908.

Leitmeritz.

Buchdruckerei von Dr. Karl Pickert.

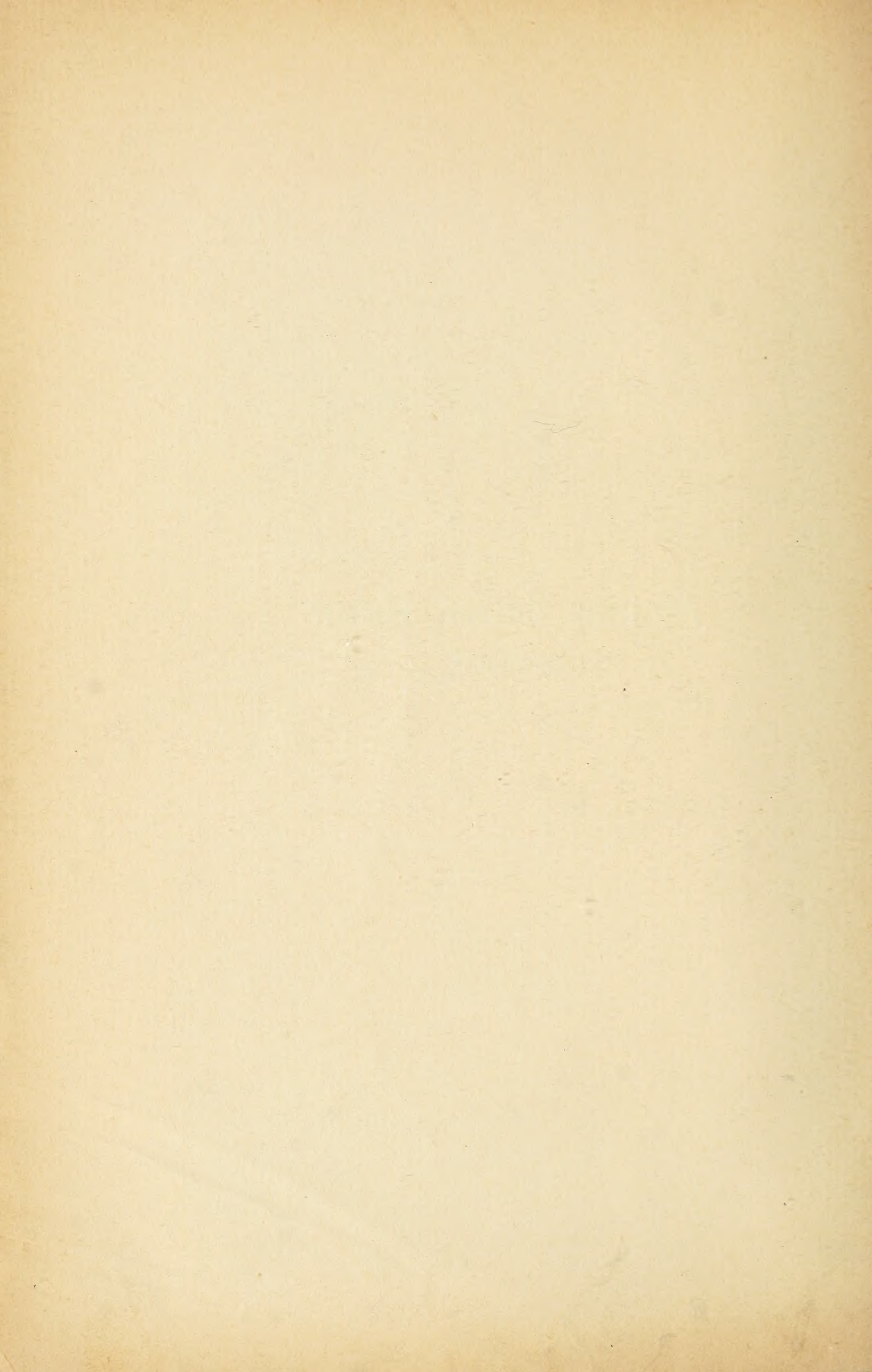
1908.



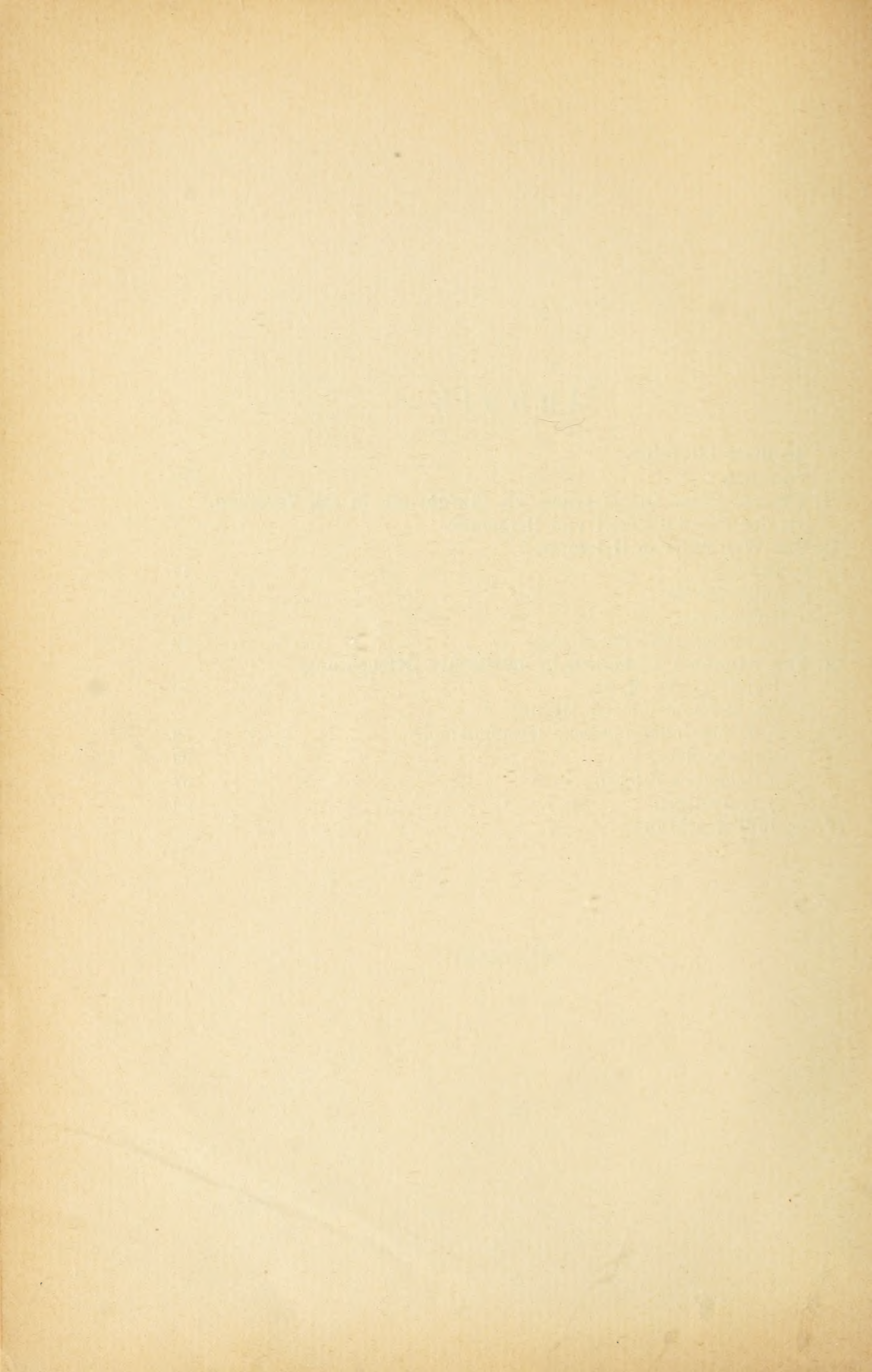

LIBRARY
UNIVERSITY OF TORONTO

Meiner lieben Braut

gewidmet.



Inhalt.



Benutzte Literatur.

1. Ortus medicinae, id est, Initia Physicae inaudita. Progressus medicinae novus, in Morborum ultionem, ad vitam Longam. Authore Joanne Baptista van Helmont Toparcha in Merode, Royenborch, Oorschot, Pellines etc., edente Authoris filio Francisco Mercurio van Helmont, cum ejus Praefatione ex Belgico translata. Amsterodami, apud Ludovicum Elzevirium, CI I C XLVIII. 4°.
2. Ortus Medicinae, id est, Initia Physicae inaudita. Progressus medicinae nouus, in morborum ultionem ad vitam longam authore Joan. Baptista van Helmont. Toparcha in Merode, Royenb., Pellines, etc. edente authoris filio Francisco Mercurio van Helmont, cum eius praefatione ex Belgico translata editio quarta. In qua praeter quaedam Auth. Fragmenta adjecti fuerunt Indices Tractatuum de Lithiasi Febr. Humoribus et Peste, qui in aliis desiderabantur. Lugtuni Sumptibus Ant. Huguctan et Guillielmi Barbier. M. DC. LXVII. fol.
3. Aufgang der Arzneikunst / das ist: Noch nie erhörte Grund-Lehren von der Natur / zu einer neuen Beförderung der Artzney-Sachen / sowol die Kranckheiten zu vertreiben / als ein langes Leben zu erlangen. Geschrieben von Johann Baptista van Helmont / auf Merode Royenborch Orrschot / Pellines etc. Erbherrn. Anitzo auf Beyrathen dessen Herrn Sohnes / H. Francisci Mercurii Freyherrn van Helmont / In die Hochteutsche Sprache übersetzt / in seine rechte Ordnung gebracht mit Beyfügung dessen / was in der Ersten auf Niederländisch gedruckten Edition genannt Die Morgen-Röhte / Mehr / oder auch anders / als in der Lateinischen / durchgehends / wie auch mit einem ehmals ausgelassenen Tractat von der grossen Krafft der Worte und Dinge / aus dem geschriebenen vermehret / von allen in allen Editionen eingeschlichenen Fehlern gereinigt / und mit deutlichen Anmerckungen / so zu einem gnugsamen Schlüßel aller dunkeln Orte dienen können / erläutert: Samt einer neuen Vorrede / darinnen ein kurtzer Entwurff aller Helmontschen Kranckheiten und Artzneyen; Sultzbach / Gedruckt bei Johann Holtzt anno M. DC. LXXXIII.
4. Strunz, Franz: Johann Baptist van Helmont (1577—1644.) Ein Beitrag zur Geschichte der Naturwissenschaften. Leipzig und Wien. Franz Deuticke 1907.
5. Strunz, Franz: Joh. Bapt. van Helmonts «Traumschilderung». Ein Beitrag zur natur-philosophischen Poesie des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Die Medic. Woche Nr. 3 und 4, Berlin 1903.
6. Arnold, Gottfried: Historie der Kerken en Ketteren. Derde Deel. Amsterdam en Groningen 1729.
7. Delprat, G. H. M. Verhandeling over de Broederschap van G. Groote, en over den Invloed der Fraterhuizen op den wetenschappelijken en godsdienstigen Toestand voornamelijk van de Nederlanden, na de XIV. Eeuv. Te Utrecht 1830. Deutsch von D. Gottlieb Mohnike. Leipzig 1840.
8. Reitsma, J.: Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden. Te Groningen 1893.
9. De Hoop-Scheffer, J. G.: Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531. Amst. 1873. Deutsche Originalausgabe von Dr. F. Gerlach mit einem Vorworte. Leipzig 1886.
10. Moll, W.: Die vorreformatorische Kirchengeschichte der Niederlande, deutsch bearbeitet von Lic. theol. P. Zuppke, Leipzig 1895.

11. Kirchhoff, Ad.: Plotini Opera, 2 Bände. Leipzig 1856.
12. Preger, Wilh.: Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. 3 Bände, Leipzig 1874, 1881, 1893.
13. Reuter, Hermann: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 2 Bände, Berlin 1875, 1877.
14. Preger, Wilh.: Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegung in den Niederlanden. Abhandlungen der historischen Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften zu München. Band XXI. 1897.
15. Baur, Chr. Ferd.: Zur Geschichte der protestantischen Mystik. Theologische Jahrbücher 1848, 1849.
16. Siebeck, Hermann: Der Begriff des Gemütes in der deutschen Mystik. Gießener Programm 1891: Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Psychologie.
17. Görres: Die christliche Mystik. Regensburg und Landshut. 1836 ff.
18. Döllinger, J.: Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. 2 Bände 1890.
19. Trechsel: Die protestantischen Antitrinitarier. 2 Bände 1839 f.
20. Hering, H: Die Mystik Luthers. 1879.
21. Preger, Wilh.: Eine noch unbekannte Schrift Susos. Abhandlungen der Münchener K. B. Akademie der Wissenschaften. 21. Band, p. 427—471.
22. Heinrich Suso: Eine Auswahl aus seinen deutschen Schriften. Herausgegeben von Scholz, München und Leipzig.
23. Burdach, Konrad: Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung. Halle 1893.
24. Pummerer, Ant.: Der gegenwärtige Stand der Eckhartforschung. XII. Jahresbericht des öffentl. Privat-Gymnasiums an der Stella-Matutina zu Feldkirch. 1903.
25. Paul, Hermann: Grundriß der germanischen Philologie. Straßburg 1901.
26. Pfeiffer, Franz: Theologia deutsch. 2. Aufl. Stuttgart 1855.
27. Falckenberg, Richard: Geschichte der neueren Philosophie. 5. Aufl. Leipzig 1905.
28. Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. 1845.
29. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Band. Freyburg 1897.
30. Wendland: Christentum und Hellenismus. 1902.
31. Hertling, G. Freiherr von: Descartes' Beziehungen zur Scholastik. Abhandlungen der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften zu München. 2 Bände. 1897, 1899.



Vorwort.

Diese Arbeit ist von mir auf Anregung des Herrn Privatdozenten Dr. phil. Franz Strunz an der k. k. technischen Hochschule in Wien unternommen worden. Seine van Helmont-Forschungen waren der Standort, von dem ich zur Untersuchung der religionsphilosophischen und theologischen Gedankengänge des großen Niederländers schritt. Es galt zu zeigen, wie van Helmont auch in seiner Religion des inneren Erlebens und in Beobachtung und Wertung seiner seelischen Entwicklung — trotz aller Beeinflussungen einer geistig reich nuancierten Zeit — von wirklicher Eigentümlichkeit ist, wie er aus der Naturwissenschaft und Medizin heraus zu religiösen Erkenntnissen kommt und wie ihm aus Skepsis und Sehnsucht Mystik erwächst.

Auch den Zusammenhang seines Frömmigkeitsideales mit seinem naturwissenschaftlichen Denken habe ich in Folgendem anzudeuten versucht, indem ich nachzuweisen bemüht gewesen bin, wie er so ganz ohne gewaltsame Konstruktionen oder seelische Umbildung zu einem harmonischen Weltbilde kommt. Inwiefern aber die Form der Problemstellung auf mystisches Denken zurückgeht, ist das eigentlich Kernhafte dieser Untersuchung.

Ich sehe mich verpflichtet, Herrn Dr. Strunz für seine Ratschläge meinen Dank auszusprechen.

Herr Professor Dr. Falckenberg hatte die Güte, meiner Arbeit ein freundliches Interesse entgegenzubringen.

Bibliographische Unterstützung boten mir in zuvorkommender Weise die Vorstände der Universitätsbibliotheken zu Prag und Leipzig, der katholischen Universität zu Löwen, der königlichen Bibliotheken zu Dresden und im Haag. Ihnen, sowie Herrn Dr. J. D. E. Schmeltz, Direkteur van 's Rijks Ethnographisch Museum zu Leiden, sage ich hiermit herzlichsten Dank.



I.

Geschichtliche Orientierung als Einführung in das Verständnis der Persönlichkeit van Helmonts.

Johann Baptist van Helmont*, seit 1609 praktischer Arzt in Vilvorden** bei Brüssel, ist in seiner Gesamtanschauung, mag sie nun naturwissenschaftlicher, philosophischer oder theologischer Art sein, nur aus dem Werdeprozesse heraus zu verstehen, den die Niederlande in den genannten Richtungen durchgemacht haben.

Wir legen hier nicht von vornherein das Hauptgewicht auf die sonderbaren mystischen Momente, die van Helmont ein besonderes Gepräge verliehen und die in ihm einen der gesundesten Vertreter des verinnerlichten Christentums gefunden haben; uns ist zunächst darum zu tun, den eigenartigen Boden abzugrenzen, auf dem van Helmont erwachsen ist, und ein Bild von dem in gleicher Weise politisch wie kirchlich interessierten Leben zu geben, das vom elften Jahrhundert an bis in die Reformationszeit hinein die Niederlande durchzieht.

---

* Das Biographische ist von Strunz (J. B. van Helmont. Ein Beitrag zur Geschichte der Naturwissenschaften. Leipzig und Wien 1907.) ausführlich beigebracht, so daß eine Erwähnung des Lebens- und Studienganges van Helmonts entfallen konnte.

** Ortus medicinae; Promissio authoris Col. III, § 7, pag. 12. Anno 1609 iam coniugatus me Vilvordiam subduxi e vulgo, ut minus districtus pergerem perlustrando regna vegetabilium animalium ac mineralium curiosa analysi corpora aperiendo separandoque universa per solidum septennium indagaturus. Libros Paracelsi derisa obscuritate obsitos investigavi illumque hominem admiratus sum et nimio honore prosecutus, donec tandem daretur intellectus operum et errorum suorum. Non enim me amicus dierum fur numquam Bacchus aut symposia detinebant qui vina tunc nondum ferrem, sed continuus labor per insomnes ex ordine noctes comitabatur mea desideria.

Damit werden auch die Männer in den Vordergrund gerückt, die durch Zeit und Verhältnisse geschaffen worden, tiefernste Männer, denen die Zeitfragen, im Lichte der Ewigkeit betrachtet, zu Gewissensfragen werden, opfermutige Männer, die Leben und Überzeugung für den Dienst ihres Volkes zum Aufbau des Reiches Gottes auf Erden einsetzen.

Nach Zeiten dauernden Niederganges — die Anlässe mögen so ungleichartig sein wie sie wollen — nach Zeiten, wo die »Welt« das Übergewicht bekommen hat, haben stets starke Reformatoren die Not der Menschheit verstanden und ihre prophetische Stimme erhoben.

Als ein solcher gilt uns van Helmont, einer der letzten und größten jener Märtyer, welche die niederländische Geschichte aufzuweisen hat.

Es will uns fast scheinen, als ob hier in abgeschiedener Isolierung noch einmal die Kirchenfragen sich konzentrieren, als ob noch einmal all das Ringen und Streben, all das Kämpfen vergangener Jahrhunderte uns entgegentreten sollte. Aber aus dem Einspruche, den die Welt gegen die Kirche, das unabhängige Laientum gegen das gebundene Klerikerwesen erhoben hatte, erscheint uns neues Leben zu erstehen. Man bleibt nicht stehen bei der Verneinung, man läßt nicht alles gehen in stumpfsinniger Ergebung, sondern man befreit sich von der Kirche, in der man nicht mehr Ewigkeitslicht zu sehen glaubte, noch Ewigkeitskraft zu spüren vermochte.

Das ist ein Zeichen von Kraft; mag auch manchmal der Erfolg nicht im Einklang stehen mit der aufgewandten Energie, es genüge uns die erhebende Tatsache, daß Lebensfragen wieder einmal allgemeinem Interesse und Verständnis begegnen.

Vielleicht dürfen wir im Beguinenwesen mit seinen evangelisch beeinflußten Regeln den Anfang einer Selbständigmachung der eigenen Persönlichkeit erblicken. Es darf uns natürlich nicht wundern, daß diese Loslösung von der Kirche noch mönchischen Charakter trägt; denn die Wertung des

Lebens mit seiner Arbeit, die Beurteilung der Anforderungen, die Staat und Gesellschaft an den einzelnen zu stellen haben, liegen dieser Zeit noch fern. Das Leben steht ausschließlich sub specie aeternitatis. Aber die Genossenschaftsregeln der Beguinenhäuser tragen etwas Evangelisches an sich. Man glaubt in der Gemütstiefe und Gewissenstreue eines verkirchlichten Laienstandes einen stillen Einspruch gegen alle kirchliche Äußerlichkeit zu verspüren.

Die geographische Lage der Niederlande macht es verständlich, daß diese religiösen Niederschläge nicht ausschließlich niederländisch-original waren, sondern zum guten Teil nach Art und Umfang durch den Einfluß der Rheinlande bestimmt wurden und dies umso mehr, als die zwei Erzbistümer Köln und Trier an das Bistum Lüttich grenzten und die germanischen Elemente hüben und drüben sich nicht fremd gegenüberstanden.

Was wir in den Rheinlanden an Regungen in genannter Richtung wahrnehmen, dürfen wir denn auch zur Beurteilung niederländischer Zustände mit in Betracht ziehen. Erwähnt doch van Helmont selbst zu verschiedenen Malen jene heilige Hildegard von Bingen* mit ihren eine seltene Gemütstiefe verratenden religiösen Kräften, jene prophetische Gestalt, die mahnend ihre Stimme gegen Könige und Päpste erhob, jene Heilige, die mit einem Bernhard von Clairveaux in Briefverkehr stand, die Äbtissin vom Rupertsberg bei Bingen, die durch ihr vorbildliches Leben die Töchter des Adels in ihre Klostergemeinschaft zog. Ihm war so recht geistesverwandt das bei dieser merkwürdigen Frau sichtbare Streben, sich in die Naturwissenschaften zu vertiefen; Zeugnis davon gibt ihr

* Geboren zu Böckelheim 1104, gestorben 1178. Schriften: »Liber Scivias«, »Liber medicinae«, »Liber expositionis evangeliorum«, »Cantus coelestis harmoniae«, »Liber vitae meritorum«, »Liber divinorum operum«. Preger weist nach, daß sowohl Scivias als Liber div. op. und die ihr zugeschriebenen Briefe nicht von ihr herrühren, vielmehr wahrscheinlich einen Mönch Theoderich zum Verfasser haben.

»Liber singularis compositae medicinae«, worin sie sich mit physikalischen Fragen beschäftigt.

Man will auf realem Boden bauen, den Blick für die Wirklichkeit schärfen und durch diese gesteigerte Erkenntnis der eigenen Welt mit ihren Hemmungen die Sehnsucht nach der anderen wachrufen und rege erhalten.

Der gleiche offene Blick begegnet uns bei Elisabeth von Schönau*, die zu derselben Zeit das Niveau des Volkswohles heben wollte durch ihren energischen Hinweis auf die Notwendigkeit der Schriftkenntnis.

Neben allem Visionären liegt in diesen beiden Lichtgestalten der zur Selbständigkeit erwachenden Zeit nichts Gekünsteltes und Gemachtes; vielmehr sind ihre Mahnungen und Proteste nichts anderes als die ernsten Kundgebungen nach außen und zwar der Seele, welche um die höchste Gewißheit ringt.

Wir wollen keineswegs das leicht erregbare Gemüt der Frau überschätzen, das allzuleicht geneigt ist, das Bild ihres Ideals in Träumen und Visionen zu sehen. Es lag keine Spielerei, kein Raffinement in den Offenbarungen ihrer Seele: die harte Wirklichkeit mit ihrer Not hatte in diesen Frauen das sehnende Verlangen erstarken lassen, mitzuarbeiten an dem schweren aber zukunftsreichen Werke, die Menschen die Freude ahnen zu lassen, die einst nach der Erlösung von der Gefangenschaft dieser Welt uns im oberen Heiligtume wie in Träumen aufgehen solle.**

Poetisch schwärmerische Einkleidung und Wirklichkeit, übermäßige, fast ans Unglaubliche reichende Verherrlichung und wahre Erlebnisse klaffen scharf auseinander. Doch mit

---

* 1129—1165. Die Hauptschrift ihrer zu Köln ex officina Bern. Gualtheri 1628 herausgegebenen Werke führt den Titel: »Liber viarum Dei«.

** Als Elisabeth auf ihrem Sterbebett aufgefordert wurde, sie möge einige Psalmen angeben, die man zu ihrem Gedächtnis beten wolle, nannte sie besonders den 126. (Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, werden wir sein wie die Träumenden) und den 103. (Lobe den Herrn, meine Seele). v. Preger I. 43.

der auffällig sonderbaren Form und mit der Übertreibung ist nicht zugleich der Wahrheitskern der in der damaligen Frauenbewegung liegenden Stimmung zu verwerfen. Unbeholfenheit und Übertriebenheit der Darstellung drücken wohl an sich den Wert jener Prophetengestalten herab; aber es darf nicht vergessen werden, daß die Biographen der Frauen meist Mönche gewesen sind,* die mit mehr oder weniger Sachkenntnis, manchmal auch aus Geschäftsreklame, die Züge des wahren Bildes verschoben haben.

Daß Originalität, daß hoher sittlicher Ernst jenen Frauenerscheinungen eigen war, läßt sich nicht bezweifeln. Denn die Frauen von Flandern und Brabant hatten Bedeutung und Ruf erlangt, was daraus hervorgeht, daß der Bischof Fulco von Toulouse auf seiner Flucht nach den Niederlanden im Jahre 1212 diese mit dem »Land der Verheißung« verglich, wo man nicht aufhören könne, »den Glauben und die Devotion der heiligen Weiber von Flandern zu bewundern, die mit der höchsten Sehnsucht und Hingabe die Kirche Christi und ihre Sakramente verehrten, welche in seinem Lande fast von allen verworfen und gering geachtet wurden«.**

Es sei schon hier darauf hingewiesen, daß bei der ekstatischen*** Frömmigkeit der Frauen die physischen Kräfte hysterischen Anwandlungen unterlagen und das Empfindungsleben von der dem Irdischen entrückten, halb verzückten Seele beeinflußt wurde, somit den physischen Kräften und Anlagen in ihrer psychologischen Verquickung ein ungeahnter Einfluß zukam, eine Erscheinung, die sonderlich den Arzt van Helmont

* Theodorich, Petrus von Dacien, Thomas von Chantimpré, Jakob von Vitry. Acta Sanctorum. Tom. III. und IV.

** Preger. Geschichte der deutschen Mystik, Bd. 1. Leipzig 1874 p. 44.

*** In der Diözese Lüttich zeigte sich ein äußerst erregtes religiöses Leben. Wir dürfen hier an die Klausnerin Juliana zu Lüttich erinnern. Die Vision, in welcher sie den vollen Mond mit einer Lücke erblickte, ist weder spätere Erdichtung noch unglaubwürdig. Ordnete ja Urban IV. 1264 auf Grund der Offenbarungen der Juliana das Fronleichnamsfest für die ganze Kirche an.

veranlassen konnte, die Parallelen und Verbindungslinien zu ziehen zwischen den physiologischen Erscheinungen und den psychologischen Ursachen.

Indes so wahr diese visionären Erscheinungen und Erlebnisse gewesen sein mögen, so unverkennbar das Volksleben von Prophetie und Ekstase berührt wurde, der religiöse Erfolg war für die folgende Zeit kein beachtenswert großer, vielmehr lag der Gewinn der in freier Unabhängigkeit von der Kirche sich jetzt neu gründenden Gemeinschaften in dem praktischen Nutzen und der Förderung des großen gesellschaftlichen Lebens.

Was für die Frauen in den Beguinenhäusern angestrebt worden, das suchten Joh. Ruysbroek* und Geert de Groote** auch für die Männer nutzbar zu machen. Wohl suchte damals die Kirche in ihrer III. regula der Bettlerorden dem empfundenen Bedürfnis entgegenzukommen, und in der Tat sind damals nicht wenige aus den Beguinen- und Fraterhäusern als Tertiarissen und Tertiarier in die Orden eingetreten, aber doch konnte nicht gehindert werden, daß vom 14. bis 16. Jahrhundert die Fraterhäuser als eine freie Vereinigung*** »extra religionem«, eine fromme Lebensführung mit praktischer Betätigung ermöglichten.

---

* Geboren 1294, gestorben 1381. Er wurde von seinen Zeitgenossen Doktor divinus ekstaticus, auch alter Dionysius Areopagita genannt. Seine Schriften sind von Arnold herausgegeben, Offenbach 1701.

** Gerardus Magnus, geboren zu Deventer 1340, studierte zu Paris scholastische Philosophie, in Köln Theologie und Magie, gestorben 1384 an der Pest zu Deventer. Schriften: »Protestatio de evangelii praedicatione; conclusa et proposita, non vota, in nomine Christi edita«. »De sacris libris studendis«. Diese Bücher sind erwähnt bei Thomas a Kempis opp. pag. 165 ss. Manuskripte in der Utrechter Bibliothek wie verschiedene Briefe in der Bibliothek zu Straßburg; außerdem: Fabricius, biblioth. med. aevi. t. III. p. 118.

*** Sorgfältig vermied man den Namen: Klosterleute. Die Fraterherren in Deventer weigerten sich sogar, die angebotene Würde von Canonici anzunehmen. Die Einführung der Klosterzucht in die Fraterhäuser suchte man zu hindern (nach Delprat p. 93).

Diese von der Kirchenlehre keineswegs abweichenden Gemeinschaften — das ist besonders festzuhalten bei dem Streben der Kirche, hier häretische Ausartungen zu konstatieren — sind beinahe zwei Jahrhunderte hindurch die Erziehungsstätten zur Heranbildung der Jugend* gewesen, nicht nur um armen Knaben eine Unterkunft zu geben, sondern vor allem, um das geistige und geistliche Niveau der Jugend zu heben und ihr eine wissenschaftliche Ausbildung** zu vermitteln.

In dieser Hinsicht waren es besonders die Schulen von Deventer und Zwolle, die zu ihren Schülern Männer wie Erasmus und Thomas a Kempis*** zählen durften, Fraterhäuser in Delft und Utrecht, wo die erste niederdeutsche Bibelübersetzung herausgegeben wurde, zu Gouda† und Lüttich, woselbst die ersten Druckereien entstanden waren.

Dieses moderne Streben, das Ideal wahren christlichen Lebens wieder aufleben zu lassen, hat der niederländischen Geschichte für lange Zeit ihre Bedeutung gegeben, bis es

---

* Instruere consuevimus iuvenes et tamquam columnas spirituales in aedibus vestris ereximus. (»Epistola ex domo fratrum Zwollis dominica die colloquii anni 1525« bei Lindeborn: Hist. episcop. Daventr. p. 500 cf. Delprat-Mohnike pag. 96.)

** Delprat schreibt von den Verdiensten der Fraterhäuser p. 117: »Sie streuten also reichlichen Samen der geistlichen Bildung und Gottesfurcht aus, und dadurch, daß sie die wissenschaftliche Laufbahn für alle Stände öffneten, weckten sie den Keim des Nachdenkens, des Geschmacks und der Lernbegierde.«

*** 1380—1471. Im Gegensatz zu der scholastischen Wissenschaft hat T. a. K. sonderlich durch sein Buch »De imitatione Christi« der Bruderschaft in den Fraterhäusern die Gottesgelehrtheit auf den alleinigen Grund der biblischen Wahrheiten gegründet. Die innere Gemütsbeschaffenheit, nicht die Kenntnis von scholastischen Spitzfindigkeiten und Fragen ist für ihn das Kennzeichen wahrer Gottesfurcht. Seine Lehren sind praktisch erwecklich, frei von aller untätigen Empfindelei.

† Georg Braun, Civitates orbis terrarum (Colon. 1581 fol.) T. III. Nr. 31. Ars typographica paucis, imo nullis ante in Hollandia cognita (nam quidquid librorum tum erat in usu, monachi assiduo labore et magna diligentia scribebant). Goudae primum innotescere et in usu haberi coepit, in domo fratrum collationis. (Delprat p. 144 Beilage VIII.)

durch das überall gleiche Vorgehen der Inquisition teils unterdrückt, teils in spezifisch kirchliche Wege geleitet wurde.

Wenn der Ruf von Wittenberg in den Niederlanden ein dankbares Echo fand und in der anhebenden Reformationszeit alte Gedanken hier wieder auflebten, so wird dies eben dadurch verständlich, daß der Untergrund vorhanden war, auf dem bisher das religiös-christliche Leben sich entwickelt hatte.

Es waren ringende Menschenseelen, die hier um ihr höchstes Glück, die Wahrung der christlichen Persönlichkeit, kämpften, Märtyrer, die in dem Kampfe um das Zukunftsideal der Kirche und der Welt ihr Leben zum Opfer brachten.

Die Nachwirkungen jener »Brüder des gemeinsamen Lebens« waren noch im 16. Jahrhundert zu spüren, wo Männer wie Alexander Hegius* und Johannes Sintius** die Ideale der humanistischen Bildung hochhielten. Es mutet uns an, als ob aus dem Volksgewissen heraus der christliche Individualismus erstehen, als ob hier in den Niederlanden an alte Überlieferungen angeknüpft werden sollte, nachdem der Kontakt mit dem Erleben der Reformation in Deutschland gefunden war. Und befähigt war das niederländische Volk in hohem Maße, gerade jetzt Träger dieser christlichen Ideale zu werden. Humanistisch vorgebildet, von persönlichem Ernst, voll starker Initiative, auch da, wo es galt, durch Kampf zum Siege zu dringen, zog das Volk die

* Hegius, geboren 1420. Ernesti Opuscula oratoria p. 446: Incredibile est dictu quantum Hegius bonis litteris incrementum attulerit; und sein Schüler Boitzbachius schreibt in Odeporico lib. III, cap. 12: Post Hegii mortem gymnasium celebratissimum valde, quod non sine dolore loquor, defecisse ab isthinc venientibus accipio. (Delprat p. 153, Beilage 18.)

** Auctuarium Boitzbachii de scriptoribus ecclesiae fol. 56: Johannes cognomento Synthis, Frater domus Florentii in Davantria, ordinis eorum, qui se fratres de communi vita nominant, vir tam in divinis quam in humanis scripturis et maxime in Grammatica doctissimus, ingenio subtilis, eloquio scholasticus, vita et conversatione devotus, utriusque linguae praedoctus, qui solario publico domus clericorum ibidem multis annis praefuit, ubi tam in virtutibus quam in bonarum literarum scientiis, claros discipulos usque hodie adhuc in diversis Gymnasiis, ecclesiis et coenobiis degentes erudivit.

Verbindungslinien zwischen seinem Streben und dem Ziel der deutschen Reformation.

Daß man diese Stimmungen und Strömungen auch in Deutschland erkannte, beweist eine Notiz Melanchthons: »Sunt in Batavia et in Belgico sodalicia in monasteriis et plura et magis dedita literis quam in hac nostra Germania, quae scholasticis libenter opitulantur« (opera ed. Bretschn. XIII., pag. 267).

Doch die Freude, in diesem »neuen Lichte« wieder aufleben zu können, war von kurzer Dauer; auf die emporkeimende Saat fiel ein Frühreif. Die Angst vor antikirchlichen Regungen, das Suchen nach häretischen Unterströmungen mochte Anlaß gewesen sein, auf derartige freie Vereinigungen ein achtsames Auge zu haben. Hatte doch Kaiser Karl V., dem in Deutschland die Fürsten beharrlichen Widerstand entgegensetzten, in seinen Erbländern das gesetzliche Recht der Einsprache und die Macht, seinen Willen durchzusetzen.

So hatte er mit dem Edikt vom 23. April 1522 dem Oberrichter Mag. François van der Hulst die Ermächtigung gegeben, alle Ketzer vorzuladen und zu verhaften, sie zu verfolgen vermittelst der Inquisition, Denunziation, Accusation und mit den außerordentlichen Mitteln als Quästionen, Interrogationen, Examinationen und Torturen, auch mit Außerachtlassung der gewöhnlichen Rechtsformeln.*

Aus den kaiserlichen Zugeständnissen, welche trotzdem hin und wieder gemacht wurden, muß man ersehen, welch ungeheueren Einfluß man schon damals diesen Ketzern beimaß, wie großer Kraftaufwand hätte erfolgen müssen, um dieser Bewegung auch nur einigermaßen Einhalt zu gebieten. Und in der Tat war die persönliche Selbständigkeit des einzelnen so groß, das persönliche Frömmigkeitsstreben so durchschlagend, daß trotz aller Verfolgungen die Volksliteratur, die Predigten,

---

* de Hoop Scheffer. Geschichte der Reformation in den Niederlanden von ihrem Beginn bis zum Jahre 1531; p. 136.

die Erbauung, ja das Leben von den alten mystischen Idealen der vergangenen Jahrhunderte getragen war.

War die Bibel auch fernerhin in Ansehen geblieben, so häuften sich jetzt die Schriften, die dem Volke dargeboten wurden. Schon im Jahre 1520 erschien die »teutsche Theologie« in niederländischer Übersetzung des Cornilis Wouters: »Den ouwden Adam, een excellente, devote, godlike theologie dat es een leeringe ende verclaringe hoe dat een kerstenmensche sal leeren kennen ende crighen een recht verstant ende onderscheyt tusschen den Ouwden Adam ende tusschen, Cristum. Ende hoe ende in wat maniere dat in ons sterven moet Adam ende Cristus in ons verrysen moet, int licht ende in de kennisse gebracht door den hoochgeleerden doctor in de gotheyt Martinus Luther, een brooder van S. Augustynen orden de Wittenberch.«*

Daß man aber von den Schulgemeinschaften, den Fraterhäusern, noch glaubte manches beseitigen zu müssen, geht daraus hervor, daß die Statthalterin Margaretha mit dem Erlasse vom 22. September 1525 (1527 erneuert) bestimmte, man solle das Evangelium nur grammaticaliter exponieren et non mystice, ein Erlaß, der besonders gegen die »Scoelmeesters« gerichtet war.**

Von da ab ist die niederländische Kirche eine Märtyrerkirche geworden, indem gelehrte Prediger und Mönche ihren Glauben auf dem Scheiterhaufen oder dem Schaffott bekannten.

Wir dürfen hier für unsere Arbeit die letzte Hälfte des 16. Jahrhunderts übergehen und zwar aus dem Grunde, weil uns van Helmont den Zustand der Kirche seinerzeit in derselben dunklen Umrahmung*** darstellt, wie sie nach Angabe

---

* a. a. o. p. 363.

** a. a. o. p. 37.

*** Imago mentis. § 3, pag. 267. Christiani hodie . . . . onera humeris aliorum gravatim imponunt quae ne digito attingunt, credentium loculos emungunt ac morientibus coelum venale exponunt, rebus saecularibus atque ignotis politicis sese ubique immiscent, quatenus religionem rebus politicis nupserunt.

der Historiker im Anfange der Reformation in den Niederlanden zu beobachten war.

Van Helmont bewies eine außergewöhnliche Kühnheit, als er mit seinem Proteste gegen die damalige Wissenschaft auftrat, zumal er gerade auf Seite der Gelehrten und Theologen meistens nur Anfeindungen, selten Verständnis fand.

Mit energischen Zügen entwirft er uns ein Bild seiner Zeit, wenn er sich darüber beklagt, daß man meine, der Glaube selbst sei nur ein »politischer Fund« und alle Religionen nur dazu eingeführt, um die Völker unter ein bürgerliches Gesetz und ehrbares Leben zu zwingen, während sonst einem jeden freistehe, alles zu glauben und zu tun, was er wolle, wenn nicht die Gesellschaft der Menschen im Handel und Wandel darunter zugrunde ginge. Diejenigen, die das glauben, sagt van Helmont, geben damit nichts anderes vor, als was auch durch ihre unheiligen Mißbräuche die Priester und die Geistlichen selber heimlich behaupten, indem sie vermeinen, sie wären damit auf den rechten Grund der Wahrheit gekommen und sich rühmen, sie wären die abgeschliffensten und subtilsten Genies, daneben aber andere fromme Leute, die im Glauben, der Hoffnung und der Liebe die Gnade Gottes anrufen, verlachen.*

Man merkt es den herben Worten van Helmonts an, daß es ihm bitterer Ernst ist, einmal die Unaufrichtigkeit und den Selbstbetrug aufzudecken, ohne zu fragen, welch einen Rück-

---

* De animae nostrae immortalitate. (Ortus medicinae p. 354 § 2.) . . . . Existimantes merum phantasma politicum ipsam fidem adeoque omnes religiones esse indifferentes, quippe quas credunt tantum ad coercendos populos subter legem civilem vivendi introductas, illasque proinde ubivis fere locorum esse diversas et aeque iustas statutorum principum sub consuetudinum receptarum iure promulgatas. Alias namque fore liberum quidlibet credere ac facere nisi inde hominum perirent commercia. Illi enim, qui haec credunt, effutiunt quod suis nefariis abusibus ipsimet sacerdotes et religiosi clam profitentur, putantes ad fundum veritatis pertigisse se gloriantur ingenia politissima ac sublimata et ideo reliquos probos sub fide spe et charitate gratiam Dei implorantes rident.

schlag diese Offenheit auf seine Stellung ausüben könne. Es sind ganze Klassen von Menschen, die er unter sein vernichtendes Urteil stellt, wenn er z. B. den Mönchen vorwirft, daß sie wohl die Gelübde der freiwilligen Armut, des Gehorsams und der Liebe tuen, aber dennoch ganz ohne Liebe und Demut seien, vielmehr ehrgeizig, neidisch, habsüchtig, nach ihrer eigenen Gemächlichkeit trachtend.*

Mit diesem Urteile verbinden sich bei ihm auch unheildrohende Prophezeiungen** von kommenden Gerichtstagen.

---

* Ebd. § 3. — — exempla concionantium et iurantium voluntariam paupertatem, oboedientiam, humilitatem et charitatem, qui tamen sunt penitus extra humilitatem, charitatem, prorsus ambitiosi invidi et avari opibus effluunt, sectantur proprias commoditates, ut nedum venter sed ipsimet toti sint Deus sibi.

** Diese Literaturgattung war damals sehr beliebt und fand z. B. auch in dem hervorragenden Arzt und Naturforscher Theophrastus Paracelsus (1493—1541) einen ernsten Vertreter. Seine Prognostikationen — meist politische Ausblicke — wurden viel gelesen und nachgeahmt. Es ist gewiß, daß sie auf die nachfolgende naturwissenschaftliche und medizinische Schriftstellerei eingewirkt haben. Bei Franz Strunz (Paracelsusbiographie, Leipzig 1903; I. und II. Bd. der Paracelsusausgabe Leipzig und Jena 1903 und 1904) werden als die berühmtesten genannt: Practica D. Theophrasti Paracelsi gemacht. auff Europen, anzufahen in dem nechstkunfftigen Dreyssigsten jar, Biß auff das Vier und Dreyssigst nachvolgend. Gedruckt zu Nürnberg durch Friedericken Peypus M. D. XXIX. 4°. — — Pronosticatio Paracelsi Theophrasti. auff diss gegenwertig jar. betreffend ein Conferation, so von andern Astronomis und Practicanten, diss jar ausgelassen und ubersehen ist. o. J. u. o. O. (Höchstwahrscheinlich 1530 zu Nürnberg bei Friedrich Peypus erschienen.) — — Ußlegung des Commeten erschynen im hochgebirg, zu mitlem Augsten, Anno 1531. 4°. (1531 zu Zürich gedruckt.) — — Von den wunderbarlichen, ubernatürlichen Zeychen, so inn vier jaren ein ander nach, imm hymmel, gewülcke und lufft, ersehen, Von sternen, Regenbögen . . . . M. D. X X X i i i j 4°. o. O. — — Auslegung Dess Cometen vund Virgultae, in Hohen Teutschen Landen erschienen, durch den Hochgelehrten Herrn Paracelsum Doctorem. An. XXXII. (Erschien gewiß im Jahre 1532.) — — Practica Teutsch aufs M. D. XXXVII. Jar . . . . 4°. o. O. u. o. J. (Vielleicht bei Heinrich Steiner in Augsburg 1537 gedruckt?) — — Practica Theophrasti Paracelsi, Auff das Jahr nach Christi Geburt M. D. XXXIX. gemacht in den Ehren des Grossmechtigen Fürsten und Herrn. Keiser Caroli. (1539.) u. a. Auch der Pädagoge und letzte Bischof der böhmischen Brüder, Amos Comenius (1592—1670), hat diese Literaturgattung gepflegt. Allerdings sind seine Prognostikationen mehr theologisch und mystisch gestimmt als bei

Es ist verständlich, daß van Helmont mit seinem feinen Empfinden, mit seinem edlen Wahrheitssinne, mit seinem tiefen Ernst sich vereinsamt fühlen mußte, bei dem Trachten nach Wahrheit fast überall unverstanden war, weil die Wahrheit selbst »wie in ein Grab» verscharrt zu liegen schien.* Daher konnte ihm sein Vorgehen als Unhöflichkeit, als mangelndes Taktgefühl und als eine unerträgliche Ruhmsucht ausgelegt werden.**

Aber umso erfreulicher ist es, daß van Helmont sich trotzdem nicht einschüchtern ließ,*** vielmehr auf einsamer Warte Wache hielt und sein Volk immer wieder aufrief zur Arbeit im Licht. Er konnte es ertragen, daß er verachtet wurde. Er hielt es für seine heilige Pflicht, die Lehre des Schwindels umzustürzen; ist er doch der freudigen Hoffnung, daß doch einmal die Zeit kommen werde, wo die Gottesgelehrten sich finden würden, die es verstünden, daß er nichts anderes als die Wahrheit gesucht.

Er hatte kein anderes Absehen als den allgemeinen Nutzen seines Nächsten † und er gedachte dadurch einmal die Fenster

---

Paracelsus, wenn auch dieser in seinen Prognostikationen sein Frömmigkeitsideal und sein naturwissenschaftliches Weltbild durchblicken läßt. Denselben ähnlichen Zug finden wir bei van Helmont. Vgl. Franz Strunz. Paracelsus, Volumen Paramirum und Opus Paramirum. Leipzig u. Jena 1904. S. 82—401.

* Tumulus Pestis authore Joanne Baptista van Helmont, Toparcha in Royenborch, Pellines etc. editio altera Amstelodami apud Ludovicum Elzevirium CIϽIϽCXLVIII. — p. 5. Pessimum hic tandem ocurrit quod hoc veritatis sepulcrum non a bono genio, at infaustis nocturnis avibus custodiatur. — p. 7. Veritas in sepulcro scientiae sepulta mansit et eius vice surrexit confusum rixarum genus, sermonicale, pro doctrina reputatum.

** Promissa authoris. col. 2 (Ortus medicinae pag. 10, § 3). Multos mihi succensos fore scio. Inprimis qui meam ruditatem, et severitatem in reprehendendo iactantiae intolerabili ascribent. Dein tam illi quibus cuncta quae suo non sunt parta arbitrio displicent, nova omnia irrident et horrent, quam qui se omnia scire autumantis discere recusant.

*** Venatio scientiarum. (Ortus medicinae § 35, p. 25.) Equidem scribo pro Christianis, quibus turpe est, sequi ethnicos contra veritatem evangelicam.

† Schluß der Vorrede zum Ortus medicinae: Qua propter, o Domine! Fac retineat anima mea concessa sibi dona in Tui honorem, quo Bonitatem

aufzumachen, damit das bisher verdunkelte Licht der Natur wieder in die Schulen hineinleuchten möchte.*

So verbindet sich Mut und Demut, Kraftgefühl und Ohnmachtsbewußtsein, wirksamer Eifer und Gelassenheit.

Es mag von Interesse sein, als biographische Zugabe einige uns überlieferte Urteile über van Helmont zu hören, die uns Zeugnis davon geben, daß sein Leben und seine Lehre doch das Niveau seiner Zeit überschritten haben muß.**

So berichtet Johannes Pharamundus Rumelius (1662), daß er van Helmont für ein großes Licht in der Arzneikunde gehalten habe.

Der französische Jesuit Renatus Rapinus sagt, daß van Helmont neben Galilei, Baco von Verulam, Boyle und Cartesius viel Aufsehen gemacht habe, während Johannes Karamuël a Lobkowitz in ihm einen sehr gottesfürchtigen, gelehrten und berühmten Mann kennen gelernt hat und der Lehrer Kaspar

---

Tuam debiti mei partem in hac vita mortis proximo imprimam. sis mihi Domine omnis Polus, qui solus es Via, Veritas et Vita. Hoc unicum est, quod diligere nos decet. Tu, mi Angele, Tutor, ac Intercessor, qui adspicis Bonum Omnipotens, impetrato meo nomine id quod mihi deest, insiste vestigiis Raphaelis (medici divini) qui opera sepelitionis, mortuorum noctu praestita ferebat ad Deum; ferto praesens nocte mearum tenebrarum factum opus, studiose curans, ne homo posthac ita interimatur, neque tam cito subeat mortem: offerto hocce opus meum coram Sacro-Sancta Trinitate, cui dedico! Sic age in Dei Gloriam!

* Promissa authoris. (Ortus medicinae, pag. 6, 7.) Rogo Dominum Deum, ut sua charismata in palaestram Medicam immissa, dignetur illustrare robustioribus ingeniis, largo roris imbre foecundare, tandemque tanti causam maturare propere hoc aerumnoso saeculo. De lithiasi (Dedikation an den Baron de Hoensbroeck). Brüssel, 6 Kal. X. 1643. Conatus sum acceptum talentum in proximi utilitatem manifestare . . .

** Arnold p. 130. Onder de Genees-Heeren is inzonderheid het oordeel van Johannes Pharamundus Rumelius bekennt, die An. 1662 in de stofscheidkundige geneeskonst, Helmont voor een grot ligt in de Geneeskonst gehouden, en wydloopig aangepreezen heeft. Zo heeft ook zelf een Fransche Jesuite, Renatus Rapinus (niet tegenstaande Helmont van de Jesuiten niet loflyk spreekt) egter van hem dit bekent, dat hy nevens Galilaeus, Baconus Verulamius, Boyle en Kartesius onder de tegenwoordige Filosoofen veel opzien gemaakt, en in de natuur iets bezonders gedaan heft.

Eyner ihn sonderlich wegen seiner Professio medico-philosophica »eenen grooten man« nennt.

Aber auch seine Gegner, die aristotelischen Gottesgelehrten und die galenischen Ärzte, haben mit ihrem Urteil nicht zurückgehalten.*

Freilich wußten sie selbst nicht, in welche Kategorie der Ketzer sie ihn einreihen sollten, weil er sich selbst ja zu keiner besonderen Sekte gehalten hatte. Sie nennen ihn bald einen Socinianer, bald einen Paracelsisten,** während sein

* Arnold p. 130. By de verkeerde yverende Aristotelische Godgeleerden en Galenische geness-Heeren, heeft het egter des te weiniger gehoor gevonden, hoe onbekwaamer zulke gemoederen zyn de Godlyke waarheid en wysheid te erkennen. Zy tellen hem onder de Paracelsische destileerkoppen, die zig in de Godgeleerdheit, tegen haar beroep hebben willen immengen, ... Zy weeten ook zelf niet met wat kettersche naamen zy hem noemen willen, wyl hy zig by geene bezondere Secte houd. Dog zy stellen hem egter al veerdig voor eenen Sociniaan te boek; ook voor eenen Paracelsiste.

** Die Benennung »Paracelsist« setzt hier allerdings meist noch den ungeschichtlichen Paracelsus voraus. Schon seine Tage haben ihn gründlich mißverstanden, und der Pamphletisten gibt es eine Menge. Erst durch die moderne Forschung und kritische Textbehandlung erfuhr das falsche Bild des großen Naturforschers und Arztes eine gründliche Korrektur. Paracelsus hat weder mit Okkultismus oder Goldmacherei etwas zu tun, noch mit den schwindlerischen Bestrebungen der berufsmäßigen »Wunderärzte«. Der geschichtliche Paracelsus ist allerdings — wie Franz Strunz, sein Biograph und Herausgeber seiner Schriften, nachgewiesen hat — in vielen seelischen Zügen und auch als Gelehrter van Helmont nahe verwandt: «In der religiösen Gefühlsinnerlichkeit und in seiner außerkirchlichen Tendenz, in der empirischen Naturforschung des Experimentes und des Vergleiches, in dem starken Naturgefühl und der rein anschaulichen, ästhetischen Anschauung, in der Art sein eigenes persönliches Leben in sein Welt- und Gottfühlen hineinzuspinnen, in der religiösen Energie und seltsamen Bildersprache. Beide stehen dem orthodoxen Kirchenchristentum und der toten Rechtgläubigkeit kühl gegenüber, beide blieben trotzdem zeitlebens Katholiken, finden sich aber dabei nicht in dogmatischen, sondern sittlich-religiösen Zielen. Für beide ist Konfession nur etwas Partikulares gegenüber den Religionen. Die christliche Menschheit, Reich Gottes und Gesinnungsgemeinschaft — das sind gleiche Dinge. Aber, wie gesagt, als Paracelsist im üblichen alten Sinne darf man van Helmont nicht werten, denn diesen Titel hat er immer wieder abgelehnt. Nur mit dem geschichtlichen Paracelsus hat er manches Gemeinsame.« Vergl. Franz Strunz, Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit. Leipzig 1903 (Eugen Diederichs); dann Bd. I (1903) und Bd. II (1904) der Ausgabe

Biograph Gottfried Arnold * von ihm sagt, daß er als Mann von adeligem und hochmögendem Geschlechte sowohl in der Gottesgelehrsamkeit als auch sonderlich in der Philosophie und Arzneikunde in dem ganzen Jahrhundert sehr berühmt gewesen sei, und seinen »uitstraalend hoog verstand« hervorhebt.

Für die Beurteilung der verschiedenen Einschläge, die van Helmont in seinen Werken aufweist, wird es von Wert sein, zunächst in seine Gedankengänge einzuführen, um hernach die Einflüsse nachzuweisen, die auf seine Anschauungen gewirkt haben. Wir werden also das Weltbild van Helmonts im Aufrisse darzustellen haben.

Paracelsischer Schriften desselben Autors. Über die religiöse Stellung des Paracelsus orientieren die zwei kritischen Studien von F. Strunz: Theophrastus Paracelsus (»Religion und Geisteskultur«, Göttingen 1907, I. Bd., 4. Heft), und Paracelsus in Österreich (Wiener klinische Wochenschrift XX. Nr. 25, 1907).

* Arnold, Historie der Kerken en Ketteren, p. 127. In het onderzoeken van die Persoonen, tegen welke de geestelyken onder de groote partyen, als dodende gehandeld hebben, vynden wy nog eenige in de Nederlanden en andere Provintiën, die in 't begindezer Eeuwe, zo wel onder de Godgeleerden als de Geleerden in 't gemein veel opziens gemaakt hebben. Onder welken nu mede is, de zeer bekenden Johannes Baptista van Helmont eenen man van Adelyken en groot vermogenden Geslagte, en zo wol in de Godgeleerdheid, als ook inzonderheid in de Filosophie en Geneeskunde, door deze gantsche eeuwe zeer beroemt . . . . Zyn uitstraalend hoog verstand heeft zig by tyden laten zien.

II.

Helmonts Weltbild.

1. Theologie.

Es ist der Auffassung und Richtung der damaligen Zeit entsprechend, wenn van Helmont kein einseitiges, vielleicht römisch-entstelltes Weltbild gibt, sondern ein solches mit jener erfrischenden Objektivität, die vor allem der Wahrheit dienen will, im Zusammenhalte mit der göttlichen Offenbarung zeichnet. Wohl weiß er sich als katholischer Christ — er glaubt das ausdrücklich betonen zu müssen —, wohl unterstellt er in kindlicher Frömmigkeit* stets seine etwa abweichenden Ausführungen dem Urteil der Kirche,** aber er weiß sich unabhängig von jener Ecclesia, wo es gilt, die mit seiner eigenen Erfahrung zusammenfallenden Heilsoffenbarungen in ihrer scharfen, durch nichts abgeschwächten Abgegrenztheit darzustellen.

So finden wir bei ihm einen ausgesprochenen Schriftbeweis; mag auch manchmal die Art der Auslegung und Anwendung der biblischen Texte befremden, er verfolgt damit nur das eine Ziel, alles unter die Autonomie des göttlichen Wortes zu stellen.

Ihm ist es somit unumstößlich gewiß, daß von Ewigkeit her ein persönliches Prinzip herrschte: darauf legt er den ganzen Nachdruck. Nicht nur als die Urkraft, als die unpersönliche causa efficiens, steht ihm Gott in der Geschichte der Welt und in der Entwicklung der Menschen, sondern ihm ist

* Venatio scientiarum § 16 p. 22. Postremo ut cognovi nullum mihi in natura sublevamen . . . abdidi me in orationem silentii.

** Imago mentis § 2 pag. 267. Dicam quae sentio sub humili subjectione ecclesiae. Sedes animae § 5: p. 289. Dicam ergo sub humili ecclesiae censura novum paradoxum. . . .

es ein Bedürfnis, in Verfolgung und Vereinsamung der Gewißheit zu sein, daß sein Leben getragen ist von der Liebe seines ihm gegenwärtigen allmächtigen Gottes.* Davon zeugen seine Gebete, seine Seufzer,** seine Wünsche; alles möchte er ihm unterstellen, damit der Tau seiner Gnade herniederkomme auf sein Werk und seine Arbeit.

Von hier aus mußte er alles Unheil, welches durch die Philosophie in die Welt gekommen, in der Neigung zum Atheismus erblicken, »denn dieser ist nicht fähig, etwas zu verstehen, was die Sinne überragt«.

Die Offenbarungen Gottes als einer persönlichen Macht erkannte er aus der heiligen Schrift,*** und wenn man diesem Zeugnis nur so viel Bedeutung zumäße als irgend einer Chronik, so sei es ersichtlich, daß ein Gott sei, ewig,† einig, unwandelbar, unsterblich, unendlich, allmächtig, gütig, wahrhaftig, weise, ein Schöpfer, Werkmeister, Erhalter, Regierer und das Leben aller Dinge.††

---

* Vorwort des Verfassers: Omnium desideriorum meorum finis et scopus eo tendit, ut incomprehensibile Nomen Tuum sanctificetur, non quoniam vocaris Ter-Optimus-Maximus, verum etiam quia solus es omne, cui proprie competit Omne sanctificantis Amoris votum, quandoquidem non indiges nobis, neque aliud quicquam tibi devovere possumus.

** Studia authoris § 18, p. 19. Condona Domine indiscretae caritati meae, nam tu es radicale Bonum ipsiusmet bonitatis. Nosti suspiria mea et quod fatear quod nihil sim, sciam, valeam, possim, et habeam, sim egenus, nudus, vacuus, inanis, da, Domine, da scientiam creaturae, ut creaturam tuam intime noscat.

*** De animae nostrae immortalitate p. 358 § 11. Si qua fides sacrae historiae, ea convincit esse Deum unum.

† De animae nostrae immortalitate p. 358 § 13. (Deus) est ordo, integritas, essentia, pater luminum rerumque omnium causa totalis, independens, absoluta, abstracta. Formarum ortus p. 130 § 2. Profiteor itaque, quod sicut in initio sine ipso factum est nihil, ita et hodie formae cuiusvis creatio sit res ex nihilo per ipsum eundem facta; quod non solum dico pro materia, semel olim creata, sed et de formis quibuslibet.

†† De animae nostrae immortalitate. p. 358 § 11. Itaque tandem concessis creditisque sacris saltem per modum Chronicorum elucet eo ipso Deus unus, aeternus, immutabilis, immortalis, infinitus, omnipotens, bonus, Verus, Sapiens, Creator, Author, Sustentator, Gubernator, et vita rerum.

Er hat damit sein Glaubensbekenntnis niedergelegt, welches einerseits seine persönliche Stellung zu dieser letzten persönlichen Macht zu erkennen gibt und anderseits seine Auffassung des Verhältnisses dieser efficienter efficiens causa zu der Welt als der Summe der geschaffenen Dinge darlegt.

Wir haben ein Recht, schon jetzt darauf hinzuweisen, daß eine pantheistische Auffassung van Helmont fernlag.* Freilich weiß er um eine Immanenz Gottes, welche sich in der Seele des Menschen bis zur höchsten Tätigkeit steigert, aber diese Tätigkeit ist ihm nur gleichbedeutend mit den Ausstrahlungen, den Offenbarungen des einen transzendenten Lichtes in Gott. Er hütet sich, das ursprüngliche Sein in dem zeitlich Geschaffenen aufgehen zu lassen, und weiß immer mit Nachdruck hervorzuheben, daß ein restloses Aufgehen der Gottheit in der Menschheit unmöglich sei.

Gott ist der Ursprung, das Leben, die Vollkommenheit aller Dinge, die völlig gänzliche Ursache** und nicht nur die Ursache der ersten Schöpfung, sondern ein steter Schöpfer, der noch heutigen Tages die Schöpfung einer jeden Form hervorruft.

Helmont wendet sich hiermit gegen die damals verbreitete Ansicht, als müsse die geschaffene Materie die potentia zur Hervorbringung einer Form besitzen. Er betont, daß nicht nur die Materie, sondern auch die Form als die Vollkommenheit eines Dinges durch den Schöpfer hervorgebracht wird,*** indem er der potentia materiae keinerlei Beziehungen zur Form ein-

---

* Imago mentis § 9 p. 268. Alii Athei credunt non solum nos ad Dei imaginem creatos, sed in nobis identitaten cum immenso atque increato numine fingunt. Ebd. § 10. Immensum errant, credentes quidditatem imaginis divinae sitam in mente per substantiae essentiaeque identitates cum distent ab invicem undecunque termino infinitudinis.

** Formarum ortus p. 130 § 2.

*** Ebenda § 3. Etenim creatio respicit et dicit habitudinem ad rem existentem in perfectione; rei autem perfectio est sua cuiusque interna essentialis forma. Ergo eius immediata origo non aliunde quam ex creatione esse potest.

räumt: denn wenn die Natur erfordere, es müsse eine gewisse sämliche Aufeinanderfolge geschehen und immer das neu anfangende Ding von einem andern als seinem mitselbständigen und nahe verwandten Anfange in einem Stück fortfließen, wie könnten dann die zufälligen Dinge — man mag sie nehmen wie man will — eine selbständige Form hervorbringen oder in sich haben?* Es müßte folgen, daß die wesentliche Form einerlei Art sei mit den zufälligen Formen, daß die zufälligen Dinge den Substanzen den Vorzug abgerungen hätten, daß sie andere zufällige Dinge hervorbrächten und überdies noch die Wesensformen der Substanzen.

Aber es müssen die Substanzen (Selbständigkeiten) und Zufälligkeiten verschiedenen Anfang haben, nämlich der wirkende, bewegende und wesentliche Anfang der Zeugungen ist die wirkende Ursache selbst und der Archeus** als Werkmeister.

---

* Ebenda § 9. Siquidem Accidentia, quatenus procedunt a generante ad intentionem generandi, debent continere quidditatem atque proprietates seminales ad generationem requisitas, quibus accidentia ut talia sunt orbata. Eo quod ad summum sint tantum media dispositiva materiae ad suscipiendam formam, non autem ad procreandam eam. . . . . . ut sane accidentia nunquam sub intellectu instrumenti sunt productiva substantialia. Ebenda § 11. Enimvero si natura requirat seminalem quandam successionem et continentiam unius fluxus ab altero velut principio consubstantiali et coniuncto cum principiato, quomodo ergo poterunt accidentia, quocumque modo accepta, procreare aut continere formam substantialem? Fatentur formam quamlibet esse internam rei perfectionem, essentiam, substantiam ac originem accidentium sui concreti, attamen volunt illam nasci, produci, et velut ex nihilo creari ab accidentibus tanquam dependentiis formae essentialis, sui praedecessoris. Atqui cum omnia naturalia producant sui Simile in specie, sequitur ergo quod velint formam essentialem eius esse speciei cum formis accidentalibus, immo accidentia substantiis istam eripuise praerogativam, quod accidentia producerent accidentia, atque insuper formas essentiales substantiarum.

** Causae et initia naturalium p. 34 § 10. Etenim in semine, quod totam efficientis inmediati quidditatem complet atque continet, non est ipse pater sed Archeus. . . . Itaque constitutivum efficienter constituens, causans intrinsece, perfective, atque per se, est ipse Archeus seminalis, a patre realiter distinctus in esse et proprietatibus.. Ebd. § 11. Continet efficiens seminalis causa, rerum sibi agendarum typos, figuram, motus, horam, respectus, inclinationes, aptitudines, adaequationes, proportiones, alienationem,

Der hochgelobte Gott aber schafft endlich die Formen der selbständigen Dinge.* Denn wenn Gott in aeterna intelligentia species omnes contineat, so argumentiert van Helmont mit Augustin, quomodo non cuncta conderet? An aliquorum artifex esse nollet? Quorum efficiendorum artem et scientiam ineffabiliter laudabilis mens eius haberet.** »Obgleich daher der Samen in sich begreiffet das Bild des Zeugers / und darzu seinen eigenen sämlichen Geist (Archeum) mit allem, was zur Zeugung erfordert wird, so würde doch, wenn nicht das wesentliche Seyn der Form ursprünglich gänzlich / meisterlich / (exemplariter) / vollkömmlich / ausflüßlich / (emanative) und unmittelbar von Gott herrührte / die Natur niemahlen etwas würken / eine Form zu erlangen: weil es ihr ohne dieses von ihm herrührende Absehen gantz und gar an einer würkenden Kraft ermangeln würde.«*** So läßt Gott die Dinge durch Zeugung entstehen; ihr Sein

---

defectum, ac quidquid sub dierum sequelam incidit tam in generationis quam regiminis negotio . . . . Archeus faber § 2 ss. p. 40. Quidquid igitur in mundum venit per naturam necesse est habeat suorum motuum initium, excitatorem et directorem internum generationis . . . Constat Archeus ex connexione vitalis aurae velut materiae cum imagine seminali, quae est interior nucleus spiritualis foecunditatem seminis continens. . . . . At cum omnis actus corporeus in corpus terminetur, hinc fit quod Archeus, generationis faber, ac rector, se ipsum vestiat statim corporali amictu; in animantatis enim perambulat sui seminis latrebas omnes et recessus incipitque materiam transformare iuxta imaginis suae entelechiam. Hic enim cor locat, ibi vero cerebrum designat, atque ubique immobilem habitatorem praesidem ex universali sui monarchia determinat iuxta exigentiae, partium et destinationum fines.

* Formarum ortus p. 132 § 12. Quoniam si substantia praedicamento differat ab accidentibus, principia illorum non debent minus differe. Principium nempe activum, motivum, dispositivum et essentiale generationum est ipsa causa efficiens et Archeus faber, Deus itaque gloriosus tandem creat formas substantiarum.

** Ebenda § 14.

*** Ebenda § 14. Quamquam semen contineat patrantis imaginem, Archeum sibi proprium, cum omnibus ad generationem requisitis, attamen nisi essentiale esse formae originaliter, totaliter, exemplariter, perfective, emanative et immediate penderet ex Deo, natura nunquam operaretur quicquam ad acquirendam formam, quia potestate activa plane careret, si orba esset respectu illo relativo. Deutsch: »Vom Ursprung der Formen« p. 174, § 14.

ruht zuletzt in Gott und ist ihnen für die Zeit ihres Bestandes als Pfand und Lehen übergeben.

Es bleibt daher zwischen Gott, der wahren vollkommenen essentia der Dinge, und dem esse, dem Sein der Dinge, ein Unterschied, denn das Sein der Dinge ist nicht Gott.*

Hier haben wir einen Beleg für unsere Behauptung, daß van Helmont nicht pantheistisch beeinflußt war. Er sieht vielmehr in Gott die selbständige eigene Urkraft, die keiner Kreatur bedarf zu ihrer Selbstdarstellung, die durch sich selbst besteht, niemandem unterworfen ist und ganz frei über alles erhöht ist.

Van Helmont will diese Ausnahmestellung Gottes ausdrücklich gewahrt wissen. Er betont daher mit aller Schärfe, daß, wie bisher angenommen, die materia prima nicht die materiae secundae emanieren lassen könne, sondern daß zu einem Leben, wenn es anders entstehen solle, auch die Vollkommenheit kommen müsse aus dem überwesentlichen Wesen der Vollkommenheit, nämlich Gott. (Omnem rerum perfectionem derivare ex universali superessentialique perfectionis essentia.) (Ortus medicinae p. 134 § 21.)

2. Anthropologie.

Gotteslehre und Menschenlehre stehen für van Helmont in einem Wechselverhältnis. Durch die richtige Beurteilung des Menschen wird eine richtige Gotteserkenntnis bedingt, und die Gotteserkenntnis wiederum, so lange sie richtig ist, schafft eine dem innersten Wesen des Menschen entsprechende Kenntnis seiner selbst; denn niemand kann ein Bild recht erkennen und wissen, ob es mit dem Urbild übereinstimmt, wenn er nicht vorher den Urtypus kennen gelernt hat. Daraus folgt, daß alle diejenigen, so den Menschen unrecht beschreiben, weder Gott noch sich selbst in ihren wesentlichen Stücken erkennen.**

* Formarum ortus p. 133 § 16. Esse quod res habent, est entis sive ipsius creaturae, non autem Deus.

** Venatio scientiarum, p. 26 § 36. Nemo enim novit perfecte imaginem,

Es ist ein diagnostisches Verfahren, welches van Helmont anwendet, um einmal zunächst das Problem, das ihm der Mensch in seinem derzeitigen realen Zustande aufgibt, klarzustellen. Hier sind es die Fragen nach Ursache und Wesen der Sünde, nach Leiden und Tod. Er verfolgt die Linien rückwärts, um ein klares Bild von dem Urzustande des Menschen zu gewinnen, welcher ihm durch den Parallelismus des Menschen mit Gott, seinem Urbilde, bestimmt erscheint. Indem er neben diesem Urzustande den Zustand des gefallenen Menschen betrachtet, kommt er zu der Überzeugung, daß der letztere durch fortgesetzte geeignete therapeutische Behandlung seiner ehemaligen Vollkommenheit wieder zugeführt werden könne.

Ihn als Arzt mußte zunächst die physische Seite des Menschen interessieren mit all den Krankheitserscheinungen, all den Anormalitäten, den Entartungen der in den Menschen hineingelegten göttlichen Kräfte.

Diese beinahe rätselhaften Erscheinungen sind für van Helmont Gegenstand eines eingehenden Studiums, dessen Ergebnis ihm wahre Menschenkenntnis bieten soll. Er muß hier von vornherein opponieren gegen eine Weltanschauung, die den Menschen nur betrachtet nach seinem Körper und nicht nach dem Absehen des Schöpfers, auch nicht nach den Endursachen und dem Zweck des Menschen selbst, denn sonst hätte der allmächtige Gott seinen Zweck nicht erreicht, wenn anders die Endursache bei der Schöpfung die erste unter den Ursachen ist. Daher sollte man das Geschöpf beschreiben nach dem Absehen des wirkenden Schöpfers, denn derjenige kann seinen Zweck nicht verfehlen, der die Eigenschaften, so aus dem Zweck und den Endursachen selber fließen, selbst einrichtet. So ist demnach der Mensch, obgleich er seinem Leibe nach etliche tierische und körperliche Beschaffenheiten hat,

---

et an bene suo respondeat typo, si typum prius non agnoverit. Quocirca quotquot hominem male definiunt, Deum non agnoscunt ut neque se ipsos in essentialibus.

doch dem göttlichen Absehen nach zu einem Bilde Gottes, das in einer unsterblichen Substanz lebt, geschaffen, auf daß er Gott erkenne, liebe und anbete nach dem Lichte des Urbildes, das ihm eingeprägt ist.* Eine Definition des Menschen, wonach das Genus das Tier und die Differentia specifica die Vernunft wäre, ist für van Helmont unhaltbar, da doch ohne Zweifel auch dem Tiere Vernunft zukomme.**

So gelangen wir auf logischem Wege nicht zu einer Definition, wenn wir das Absehen außeracht lassen, welches der Schöpfer mit dem Menschen gehabt hat. Demnach ist der Mensch ein im Körper lebendes Geschöpf, welchem durch die unsterbliche Seele zur Ehre Gottes gemäß dem Lichte und nach dem Urbilde des Wortes, des ersten Musters aller Ursachen, das Siegel aufgedrückt ist.***

Auf Grund der heiligen Schrift weiß sich van Helmont mit der Kirchenlehre darin eins, daß der Mensch als Ebenbild Gottes aus nichts zu einer lebendigen Kreatur geschaffen ist und daß sein Geist niemals zu Grunde gehen werde.†

Nun kann aber die Figur des menschlichen Leibes nicht aus sich selbst entstehen, die Form ist vielmehr der Effekt der im Stoffe ruhenden Kräfte, und so muß das menschliche

---

* Venatio scientiarum, § 37 p. 26. Alioquin enim omnipotens a scopo suo declinasset, si finis sit Causarum prima in creando sitque aliquid considerabile ut primum in rerum adorabili authore. Erat itaque creatura definienda ex intentione efficientis creatoris. Ille enim in suis finibus non errat, qui ipsas proprietates fabricat fluentes ex ipsis destinationum finibus. Quapropter homo quamvis ex corpore animales aliquot et corporeas conditiones habeat, attamen ex intentione divina creatus est in imaginem Dei viventem in substantia immortali, ut Deum cognoscat, amet et adoret secundum lumen typi sibi impressum.

** Venatio scientiarum, § 36 p. 25. § 38. Differentiam autem constitutivam hominis sive rationale competere brutis extra dubium est.

*** Venatio scientiarum, § 36 p. 25. Homo ergo est creatura vivens in corpore per animam immortalem ad honorem Dei secundum lumen et ad imaginem verbi primi exemplaris omnium causarum sigillata . . . .

† Imago mentis, p. 267 § 2. Enimvero de fide est hominem ad imaginem Dei creatum ex nihilo in creaturam viventem eiusque mentem nunquam perituram.

Leben einen gewissen auswendigen Bildhauer* (Archeus) gehabt haben, welcher innerhalb der Materie des Samens beschlossen war. So wird das Leben im Menschen nach seinen einzelnen Auswirkungen getragen von diesem überall wirkenden Lebensgeist, der das Leben des Menschen bildet und die unsterbliche Seele einschließt in der Hülle der Menschlichkeit.

Indem van Helmont von der dem Menschen eingedrückten Ebenbildlichkeit Gottes spricht, glaubt er noch ausdrücklich hervorheben zu müssen, daß der Mensch dadurch noch nicht der Gottheit gleich sei; denn in ihm ist, wie er sagt, eine andere Selbständigkeit, sie ist eine geschaffene, der Mensch ist eine Kreatur und hat das Leben überhaupt nur als ein Geschenk aus Gottes Hand erhalten.

Eine Konstruktion des Ebenbildes in Analogie der dreifachen Offenbarungsform des einen Gottes, wonach neben der Einfältigkeit des selbständigen Wesens in der Seele das Ebenbild Gottes ausgedrückt werde durch die Dreifaltigkeit ihrer Kräfte — Verstand, Wille und Gedächtnis — lehnt van Helmont ab**; denn wenn die Seele in ihrer Substanz die heiligste Drei-

---

* Causae et initia naturalium, § 6 pag. 33. Forma, cum sit generationis finis, non est mere actus generationis sed generati ac potius potentia possibilis in generatione, materia vero sive generationis subjectum ut actu est ita quoque actus ipsius est internum agens efficiens sive Archeus. Falsum est idcirco quod quanto res magis habet de forma, tanto magis habet de actu, de entitate, virtute ac operatione. Quoniam forma non acquiritur vel possidetur per partes vel gradus, neque idcirco entia sunt susceptiva plus minusve de forma. Imo etsi susceptiva essent, tamen activitas agentis non est ipsius formae sed Archei. Forma igitur est indivisibilis. Quidquid enim Aristoteles tribuit formae sive perfectioni postremae, id proprie directive et executive competit illi agenti sive Archeo seminali.

** Imago mentis, p. 712. Tres mentis potestates considerantur plerumque tamquam accidentia animae. Doctior christianorum pars tenet animam unius et trini Dei imaginem proxime exprimere per suae substantiae simplicitatem univocam et suarum potestatum ternionem, intellectus nempe, voluntatis et memoriae. Quae similitudo semper mihi visa est impropria, ut mens excellenti, propinquo et singulari valore sit Dei imago. Siquidem imago, figurae similitudinem, non autem numerorum paritatem involvit. Quinimo si anima in sui substantia repraesentet sacrosanctam

faltigkeit vorstelle, Verstand, Wille und Gedächtnis hingegen die Dreiheit der Personen, so können die drei Kräfte unmöglich Eigenschaften oder Zufälligkeiten der Seele sein, sie seien vielmehr die eine Substanz des Gemütes selbst. Auch eine Zweiheit in der Seele könne nicht leicht angenommen werden, wenn sie in ihrem Wesen das Bild der ganz einfachen göttlichen Natur ausdrücken solle, sondern sie müsse vielmehr in der einfältigsten Einigkeit und in einer unzertrennlichen Gleichartigkeit, welches ein Zeichen der Unsterblichkeit und Unauflöslichkeit sei, ohne alle Verknüpfung oder Anderheit bestehen.*

Also stellt die Seele das Ebenbild Gottes dar. Wie Gott ein unerschaffenes Wesen ist, ewig, unbegreiflich, unendlich, ein überwesentliches Licht, so ist die Seele ein Geschöpf, ewig, unteilbar, unsterblich, einfältig, eine leuchtende Substanz.**

Van Helmont schließt alle anderen Erklärungen aus, als ob etwa durch die Vernunft die Ebenbildlichkeit Gottes bestimmt werde, denn zwischen Vernunft und Gott, zwischen einer so vergänglichen und ungewissen Kraft und dem ewigen selbständigen Wesen sei keine Ähnlichkeit zu finden, könne auch keine Vergleichung angestellt werden.***

---

trinitatem, intellectus vero, voluntas et memoria, ternionem personarum, necesse est tres potestates animae non posse proprietates vel accidentia animae, imo esse substantiam unicam ipsamet mentis.

* Ebd. Certe non facile credam dualitatem in anima nec alteritatem binarii admittere, si in sui essentia simplicissimae naturae divinae imaginem exprimere debeat. Quin potius oportet stet in simplicissima unitate et indivisibili homogeneitate immortalitatis et indissolutionis symbolo extra omnem connexionem vel alteritatem. Deutsch p. 873, § 20 u. 21. »Der 47. Tractat von der Seelen oder Gemüthe«.

** Imago mentis p. 713. Deus est ens increatum, unum incomprehensibile, aeternum, infinitum, omnipotens, Bonum, supersubstantiale lumen, et spiritus, anima vero est creatura, una, indivisa, dependens, immortalis, simplex, et deinceps aeterna, substantia spiritualis, lucida.

*** Ebd. § 714. Tribuere rationi imaginem Dei est esse Deo injurium ac blasphemum. Nulla est enim similitudo vel adaequatio rationis cum Deo, facultatis caducae et incertae cum substantia aeterna.

Diese Vortrefflichkeit des göttlichen Ebenbildes im Menschen ist nun verdunkelt.* Die Tatsache der Veränderung der gottesebenbildlichen Anlage im Menschen bedeutet für van Helmont den Abschluß eines physischen Prozesses, der sich mit innerer Notwendigkeit vollzogen haben mußte und der vielleicht gerade durch die damit notwendig gewordene Wiederherstellung des Ebenbildes die ganze Herrlichkeit Gottes offenbaren sollte. Unter diesem Gesichtspunkte kann van Helmont die Leiden, die über den Menschen gekommen sind und kommen, als ein besonderes Zeichen der Liebe Gottes bezeichnen.

Van Helmont weiß sich das Herabziehen des nach Gottes Ebenbilde geschaffenen Menschen in die sinnliche Sphäre und damit den Tod auf rein natürliche Weise zu erklären; denn die Sterblichkeit und damit das Loslösen des Menschen von seinem Ursprunge, Gott, ist mit jenem Augenblicke gegeben, als durch das Essen der Frucht eine andere Zeugungsart eintrat. Van Helmont denkt sich in der Frucht die Sinnlichkeit versteckt** und die Folge dieses Essens, der Tod, wäre auch eingetreten, wenn auf irgend eine andere Weise diese Frucht dem Menschen zum Genusse gereicht worden wäre.***

So liegt die Sünde nach van Helmont nicht in dem Werke des Ungehorsams, der Tod ist für ihn nicht ein Fluch und die

---

* Imago mentis, § 49 p. 276. In sensitiva atque vitali forma est eadem imago in potestatibus relucens per modum recipientis, quia per brutalem generationem obumbrata est, caduca et deturpata per impuritatem.

** Mortis intr. p. 651 § 24. Proprietas et effectus arboris erat suscitare pruriginosam concupiscentiam carnis sive luxuriae amentiam. p. 646 § 14: In pomo erat vis producendi semen prolificans brutalique more seminalem Archeum dispositivum foetus continens animamque caducam a datore vitae sibi impetrans.

*** Mortis introitus in naturam § 32 p. 652. Opinor sin daemon propria atque innata sibi hostilitati transtulisset pomum de illa arbore subter aliam quamlibet et comedisset de pomo uterque hominum sexus, quod aequaliter successisset concupiscentia carnis et copula adeoque, etsi sine ullo peccato id contigisset, attamen generatio inde secuta de necessitate et proprietate esi pomi suspendisset intentum creatoris nolentis de spiritu sancto concipi filios Dei et posteros Evae post corruptam eius virginitatem.

Bestrafung der Sünde, sondern eine natürliche Folge der in der Frucht eingeschlossenen Sinnlichkeit. Somit hat Gott den Tod nicht gemacht, denn er hat den Menschen ohne alle Neigung zum Tode geschaffen. Auch hat er in den Menschen selbst nichts eingepflanzt, wodurch die Möglichkeit des Todes bedingt wäre. Auch der Satan hat den Tod nicht gemacht, denn der Satan kann auf keine Weise das Wesen der Dinge, welche der Schöpfer eingesetzt hat, verwandeln. Der Tod hat zwar in uns seinen Anfang bekommen von dem bösen Feinde, aber ganz zufälligerweise und von außenher. Wenn demnach weder Gott noch der Satan den Tod des Menschen gemacht hat, so folgt, daß der Mensch allein sich selber den Tod bereitet hat.*

Durch die nun eintretende Änderung in der Geburt der Menschen, indem das von Gott gewollte Hervorgehen der Menschen aus der Jungfrau und dem heiligen Geiste verändert wurde in die irdische Zeugung, verlor das unsterbliche Gemüt** im Menschen seine Herrschaft, die nun an die vergängliche sinnliche Seele abgetreten wurde. Diese sinnliche Seele ist in ihrer Existenz bedingt durch die gegen Gottes ursprüngliche Absicht eingetretene Menschenentstehung; denn in demselben Augenblicke, als der Mensch zur Fortpflanzung seines Geschlechtes einen Samen in sich gezeuget hat, hat er in sich den Ursprung der vergänglichen Seele entworfen, welche eine Decke und Hülle des Gemütes ist.***

---

* Vita longa p. 649 § 2. Idcirco nec deus in minas terroris aut legis poenas praedixit mortem, sed ex mera sui bonitate, ut dum comedissent de pomo dissuaso scirent quod Deus non fecisset mortem, sed ipsimet sibi.

** Unter Gemüt wird nach van Helmont die mens verstanden, jenes Unsterbliche im Menschen, die imago Dei; doch tritt dafür auch bisweilen das Wort anima ein, so daß die Mens gleichgesetzt wird der immortalis anima, der dann die anima sensitiva entgegengestellt wird. Die Identität von Mens und anima tritt deutlich zutage, wo uns van Helmont das Erlebnis eines Traumes zweimal erzählt. So mag es nicht stören, wenn in der Wiedergabe van Helmontscher Gedanken oft Gemüt (Mens) und Seele (anima) als gleichbedeutend gefaßt werden.

*** Mortis introitus in naturam § 13 p. 646. Nam ex quo momento

Nun war die Fortpflanzung der Menschen nicht anders als seminaliter möglich. Es war ein natürlicher Prozeß. Van Helmont sucht seine Position zu stützen durch eine Parallele mit dem Lebensbaum. Der Genuß von der Frucht dieses Baumes hätte natürlicherweise das Leben erhalten* und den Tod hintanhalten müssen. Darum ließ Gott den Menschen seine Hand nicht darnach ausstrecken.

Nachdem nun also die Geburt des Menschen aus dem Vater, dem Geber alles Lebens, und der Eva unter Mitwirkung des heiligen Geistes vereitelt ist, gleicht sich der Mensch den anderen Kreaturen an. Er ist der Möglichkeit beraubt, nicht zu sündigen, trägt vielmehr kraft seiner Geburt die Notwendigkeit des Todes in sich, bis dann, wenn die Materie zerstört sein wird durch das Verschwinden des Lebensgeistes, das unsterbliche Gemüt wiederum seiner ewigen Bestimmung entgegengeführt werden kann. Darüber wird weiter unten gehandelt werden.

3. Psychologie.

Dem vorangegangenen Aufriß der Menschennatur schließt sich unmittelbar die Psychologie an. Hier tritt uns die Weltanschauung und die Menschenkenntnis van Helmonts, der die tieferen Probleme des Seelenlebens zugleich nach seinem eigenen persönlichen Empfinden erforscht, so bestimmt und scharf vor Augen, daß von hier aus ein erklärendes Licht auf seine Behandlung und Wertung des Menschen fällt.

Van Helmont glaubt die Bedeutung der Psychologie für seine Arbeit ausdrücklich hervorheben zu müssen. Wenn bisher mitunter ziemlich mangelhafte Erkenntnisse zutage getreten

---

homo fecit intra se semen ad suae speciei propagationem adumbravit, eadem opera occasionaliter primordia animae caducae tegumentum et involutum mentis, ut totum corporis ministerium in se susciperet.

* Mortis introitus p. 646 § 9. Immortalitas in homine per lignum vitae continuata fuisset. . . . 55. Traktat vom langen Leben, 4. Kap. § 9, p. 1160.

und falsche Schlüsse gezogen worden, so schreibt er dies dem Umstande zu, daß man bei der wissenschaftlichen Forschung nicht den richtigen Ausgangspunkt gewählt. Erst die Kenntnis des eigenen Seelenlebens* macht den Forscher eigentlich geschickt, in die Vorgänge des Naturlebens einen Einblick zu gewinnen. Er kennt daher nichts Edleres, als dem Probleme der Erkenntnis der Seele eine ernste Beschäftigung zu widmen, denn von hier aus sei den Gelehrten erst die Möglichkeit einer Beurteilung des Wesens der körperlichen Erscheinungen gegeben.

So lange wir herumraten an den Fragen, die uns die Erscheinungswelt aufgibt, stehen wir wie vor verschlossenen Türen. Erst wenn wir einmal die Seele erkannt haben, wird uns der Schlüssel zu der Tür der Wissenschaft gegeben: dann wird uns mit der Seele auch die Welt klar.

Es mögen vergangene Zeiten vor dieser Aufgabe zurückgeschreckt sein, weil den Forschern die Erfassung und Ergründung der sichtbaren Erscheinungswelt leichter zu sein schien als die Erkenntnis der Seele und weil man die Erkenntnis des Gemütes zu erlangen hoffte aus der Untersuchung auswendiger Dinge und aus der Erkenntnis der körperlichen Eigenschaften.

Dem ersten mag man allenfalls zustimmen, dem andern nicht. Es handelt sich ja da um zwei völlig getrennte Gebiete. Wie Himmel und Erde sind unterschieden die Erkenntnis der unkörperlichen Geister und die Betrachtung vergänglicher Dinge. Es fehlt hier die gemeinsame Operationsbasis; denn die Wissenschaft von Körpern bietet an sich nicht die geringste Möglichkeit, zur Erkenntnis der Seele zu gelangen.

Wollen wir eindringen in ihr geheimnisvolles Leben, so müssen wir an den Ursprung und an die Quelle gehen, den unmittelbaren Werkmeister und Herrn des Gemütes, in dem

* Imago mentis § 2 pag. 267. Nulla est cognitio onerosior ea, qua anima se ipsam comprehendit, licet nulla sit utilior.

alle Wahrheit beschlossen liegt. Von da erfließt dann die Erkenntnis und Beurteilung der körperlichen Welt; denn die Frage nach dem Wesen der Dinge ist gleichbedeutend mit der Frage nach ihrer Wahrheit. Wissen wir, was die Dinge sind, dann begreifen wir auch ihre innere volle Wahrheit. Aber diese ist uns verschlossen, offenkundig ist sie nur dem Unendlichen. So bleibt uns nichts übrig, als bei uns selbst einzukehren, in die Tiefen unserer Seele hinabzusteigen und dort die Gedanken Gottes zu suchen.*

Nun besitzen wir in unserem Gemüte jene unkörperliche Substanz, die in ihrem Wesen identisch ist mit der ersten bewegenden Kraft, dem Urlebenszentrum, Gott. Diese unkörperliche Substanz ist zunächst allem Körperlichen etwas Fremdes. Van Helmont erblickt nun die einzige Möglichkeit, um auf die Wesenheit der Dinge zu kommen, die uns vollkommen fremd ist, weil sie nicht aus der Beobachtung der äußerlichen Vorgänge genommen werden kann, darin, daß er das Auffassungsvermögen in das Gemüt verlegt, welches in seiner stets gleichbleibenden unparteilichen Erkenntnisgabe kraft seines ewigen Ursprunges das Ding zu verstehen imstande ist; denn ein jedes Ding wird nicht erfaßt, wie es an sich selbst ist, sondern nach der Art dessen, der es annimmt, das ist dessen, der es betrachtet.**

In dieser Erkenntnisfähigkeit des Gemütes erblickt van Helmont die Bürgschaft, daß das Wesen eines Dinges nicht verändert und nicht verfremdet werden kann, was leicht ge-

---

* De anima § 4 p. 351. Quippe omnes sunt nobis aequaliter ignotae, quia entium quorumcumque quidditas est eorum veritas praecisa, clausa versus nos et patens ad infinitum. Idcirco ad stateram dimensa rerum est cognitio.

** Tractatus de anima § 10 p. 352. Praesertim quod res quaelibet non concipiatur qualis in se est, sed per modum recipientis id est concipientis. Itaque ante omnia ponderandus mihi videbatur recipiens, affectans rerum intellectionem, quis qualisve qualiterque dispositus, intellectus, in actu comprehensionis.

schehen könnte, wenn sich die Erfassung eines Dinges von dem Urquell alles Erkennens lostrennte.

Van Helmont scheidet vom Menschen alles aus, was er nicht als ursprünglich zu ihm gehörig erkennt, und so bleiben ihm nur die beiden den Menschen konstituierenden Faktoren: mens und materia. Jene ist ihm die leuchtende Substanz,* worein alles Göttliche sich ergießt, ist das Herrschende, die Materie das durch sie Beherrschte.

Die Mens ist durch die Allmacht des Höchsten dem Menschen eingehaucht. In ihr und durch sie sollte der Mensch seine Selbsterkenntnis erlangen. Dieses aus sich selbst bestehende lebendige Licht sollte dem Menschen Klarheit geben: die Mens sollte die Materie durchdringen. Aber diesem Gedanken Gottes hat der Mensch durch die Sünde zuwider gehandelt, hat seiner ursprünglichen Bestimmung nicht nachgehen wollen. Durch das Heraustreten aus dem Reiche des Lichtes wurde die Wirkung der Mens in der vergänglichen Sphäre lahmgelegt. Es fehlte die Funktionsbedingung für die unsterbliche Substanz, und der Mittelpunkt eigentlichen Lebens wurde jetzt durch die wirkende Kraft des Archeus die Anima sensitiva. Sie hat mit der Mens schlechterdings nichts zu tun, sie ist vielmehr nur die Hülle und die Decke für die jetzt nicht in die Erscheinung und Wirksamkeit tretende Mens. Die Anima ist im Gegensatze zum Gemüte endlich und sterblich. Sie repräsentiert das physische Leben: denn anima et vita sunt velut synonyma.**

Weil das Gemüt völlig außer Tätigkeit getreten ist, besteht es für sich allein, wartend der endlichen Befreiung von der Materie, und möchte, sich sehnend nach jener reinen Er-

---

* De animae nostrae immortalitate § 13 pag. 358. Mens est substantia immortalis, vita de natura luminis aeterni inextinguibilis, ideoque nec generatur aut provenit ab homine, parente aut semine caduco, multo minus surgit aut producitur a se ipsa, sed ab initio aliquo aeterno, quod in se est vita lux aeterna, infinita, non alterabilis aut extinguibilis.

** Imago mentis § 2 p. 267.

kenntnis, wie solche im Anfange bestand, wenigstens für einen Augenblick wieder verkosten, was es heiße, erkennend erkennen, damit die Menschen die Unsterblichkeit gleichsam durch Berührung fühlten.* Aber wenn sie in Fesseln geschlagen sich nicht zu rühren vermag, wird sie gleichwohl nicht zu leugnen sein. Einen Ersatz für ihre Tätigkeit in der Vernunft zu suchen, ist vergeblich; denn diese ist nur eine Sklavin, nicht zum Wesen des Gemütes gehörig: sie reicht niemals an die Dinge selber heran.** So kann sie demnach auch kein Urvermögen, geschweige denn in der Mens inbegriffen sein, weil sonst diese letztere einer Vervollständigung durch die Vernunft bedürfte. Und außerdem, wo immer die Vernunft vorherrschend ist, hat alles den Bodengeruch des Körpers. Die Vernunft hat es nur mit Problemen, mit Meinungen, mit Einbildungen zu tun, die Wahrheit ist nicht ihr Gegenstand.***

---

* Imago mentis § 4 pag. 268. . . . . unico saltem momento degustare, quid sit intellectualiter intelligere, quo mentis immortalitatem velut tangendo sentiant.

** Venatio scientiarum § 25 p. 23. Multo minus facultas Rationalis in homine res attingit; cum anima, adhuc corporis inquilina, quidquam intellectualiter intelligit, plane recusat omnem Rationis usum. Quia quando Ratione utitur, plane saporem corporei fundi refert, cum rationalis potestas sit in parte inferiore animae, quatenus corporeis compedibus vinctae.

*** Venatio sciendiarum § 27 p. 24. . . . . cum tamen ratio et veritas sunt disparata in suis radicibus. Nam veritas est ens reale verum, ratio vero est ens mentale problematicum dumtaxat apparens; hinc enim ens rationis, Nonens, putatione matre oriundum. Facultas enim rationalis atque inde deducta ratio saepe falsa pro veris amplectitur et vera pro falsis rident. Unde tandem serio inspexi quod ratio non conveniret cum conformitate rei per discursum propositae et cognitione conclusionis per nos repertae . . . § 29. Sic etiam defecatissima ratio potest in se esse fallax, nec necesse est, ut ullam intra se certitudinem cogat, contineat aut concludat . . . . § 31. Scivi exinde rationem non habitare penes intellectum verum sed extra eundem, eo quod in intellectu immediate sit veritas, quia veritas intellecta nihil est aliud quam adaequatio intellectus ad res ipsas . . . . § 33. Modus iste rationalis est intellectus abusivus et fallax . . . § 44. Saltem agnovi valedicendum rationi et imaginationi tamquam facultatibus brutalibus si ad solidam veritatis cognitionem spe trahamur in profundum.

Da die Vernunft eigentlich nur die Art und Weise darstellt, wie nach dem Urteil des auswendigen Menschen die einzelnen Erscheinungsformen der Dinge aufgefaßt werden, so kann sie betrüglich sein, und es ist durchaus nicht notwendig, daß sie eine Gewißheit in sich schließe. Die rationelle Erkenntnis muß nicht überzeugend sein, weil ja die Wahrheit als ein wirkliches Ding durch dieselbe nicht erkannt zu werden braucht. Es ist von hier aus einfach folgerichtig, wenn van Helmont das gesamte logische Beweisverfahren als unbrauchbar ablehnt,* da es höchstens dazu dienen könne, bereits erkannte Wahrheiten den Lernenden verständlich zu machen, oder als ein Hilfsmittel für die Lehrer angesehen werden dürfe, aber niemals dazu dienen werde, neue Gedanken zu entdecken, eine Wahrheit zu finden.**

Wenn aber diese Vernunft, als eine ungewisse und vergängliche Kraft, die auch den Tieren zukommt, ein sicheres klares Verstehen nicht zu vermitteln imstande ist, wo ist dann nach van Helmont das Erkenntnisvermögen zu suchen?

Wiewohl verdunkelt im Menschen, übt doch das Gemüt, diese unsterbliche, unkörperliche Substanz, auf die Erfassung der Welt seinen bestimmenden Einfluß aus. »Das Gemüthe ist eine einige / lautere / einfache / förmliche / gleichartige / unzer-

---

* Logica inutilis § 12 p. 43. Cum omnis Syllogismi basis sita sit in eo quod: si duo conveniant simul eadem debeant convenire in aliquo tertio, cuius convenientiae conformitas debet apparere in ipsa conclusione. Necessario itaque in nobis praeexsistit cognitio illius conformitatis ante conclusionem adeo, ut in generali praesciverim omnino id quod per conclusionem demonstratur.

** Ebenda § 16 p. 44. Omnis enim syllogismus prius concepit opinionem rei eamque sibi certam persuadet quam ut dein pro se vel discentibus stabiliat quaerit terminos medium atque modum, ut in formam cogat suam demonstrationem. Non est igitur syllogismus ad inveniendas scientias, sed potius, ut inventas opiniones aliis demonstret. Cumque Syllogismus in discente quandam reminiscentiam faciat eius, quod scit et non aliud, scientiae vero non acquirantur per reminiscentiam quasi in nobis omnes omnium praeexstitissent scientiae: hinc S. nequit parere aut invenire scientias qui inventas et scitas cognitiones tantum clariores facit.

teilte Würcklichkeit* / und etwas unsterbliches / in der das unbegreiffliche Ebenbild Gottes auf eine unbegreiffliche und wesentliche Weise zu nächst besteht / und also das Gemüthe formiret. Also daß in diesem Ebenbilde auch alle andre Kräfften nicht nur die Natur der Eigenschaften ablegen / sondern auch ihre sonderliche Einzelheiten in eine einige unverschiedene Einheit zusammen stellen. Wie denn die Seele an sich selbst ein gewisses selbständiges Licht oder eine so leuchtende Substanz ist / daß die Einzelheiten in ihr nicht unterschieden sind von dem Lichte selbst. Und ist ihr Verstand auf eine solche Weise das Licht des Gemüthes / daß das Gemüthe selber ein lauter leuchtender Verstand ist«.

»Denn in diesem seinem eignen Lichte sieht und verstehet das Gemüthe / wenn es von dem Leibe abgeschieden ist / sich gantz durch und durch / und hat hiezu weder des Gehirnes noch des Hertzens von nöthen. Wiewohl dieses sonst die Werckzeuge sind darinnen allein das Wesen des Gemüthes die Arten der Eigenschafften anzunehmen scheinet; nemlich in dem Leibe: Allwo der sonst uncörperliche Verstand sich cörperlicher Werckzeuge gebrauchet / und mit denselben dermassen verbunden / und durch seinen Sitz / nemlich die sinnliche Seele in die Tieffe derer verderbten Natur also eingesencket ist / daß er daselbst eine Art von Beschaffenheit vorstellet und an sich nimmt / welches die Einbildung genandt wird«.

---

* Imago Dei p. 716. Mens est unus actus, purus, simplex, formalis, homogeneus et indivisus, in quo proxime imago Dei essentialiterque subsistit adeo, ut in ista imagine etiam omnes potestates nedum deponant naturam attributorum, verum etiam suas suppositionalitates colligunt in unitatem indistinctam, eo quod anima in se si lux quaedam substantialis atque substantia ita lucida, quod non sit distincta suppositis ab ipsa luce eiusque intellectus ita est lux animae, ut ipsa anima, quae nil nisi lux est, sit tantum merus intellectus. In qua sui ipsius luce anima separata a corpore tota per totam se videt, intelligit nec cerebro aut corde opus habet, in quibus organis scilicet sua substantia proprietatum prosapiam tantum assumere videtur. In corpore nimirum ipse intellectus abstractus corporalibus organis demersus, iisdemque cum utitur, vim qualitativam representat ac assumit, quae dicitur imaginatio.

»Denn diese entstehet aus einer Vergesellung der Einbildungs-Krafft (potestatis phantasticae) und der sinnlichen Seele selbst / und des vom Verstande herrührigen Glantzes / welcher in den Werckzeugen aus seiner Art verfällt / durch eine gewisse Zusammensetzung dieser Stücke / daß eine solche obbemeldte in blosser Beschaffenheit bestehende Kraft draus wird. Dannenhero wird diese Kraft müde durch das Einbilden / ja sie liegt bißweilen gar unter / und wird oftermalen ganz unsinnig; wie denn auch durch solches einbildendes Nachsinnen manchem die Haare grau werden. Aber das Gemüthe / wenn es einmal abgeschieden ist / wird durch das Verstehen nie ermüdet. Zu dem so wird die Einbildung in dem noch lebenden Menschen nicht allein müde: Sondern hat auch von sich selbst keine Verstandsbilder / welche sie nicht von auswendigen sinnlichen Dingen hergenommen. Dannenhero muß die Verstands-Kraft / welche zu dem Einbildungs-Werck der sinnlichen Seele herbeytritt / sich nach der Natur des Werckzeuges richten / und in den Willen des sinnlichen Lebens übergehen, gleich wie auch sonst in natürlichen Dingen die Würckung auf das schwächste Teil ihrer Ursachen zu erfolgen pflegt.«

»Was aber die Seele zum Erkennen oder zum Wollen erfodert / es sey nun vor ein oder vor mehr mahle / das alles hat sie von sich selber / und nicht von einem andern auswärtigen Dinge.«*

Van Helmont kann, wenn es die Beurteilung der Seelentätigkeit gilt, die althergebrachte Unterscheidung von intellectus, voluntas und amor nicht unberührt lassen, aber er faßt diese Dreiheit nicht als drei Kräfte auf, sondern als das einheitlich verstehende, wollende und liebende Gemüt selbst: die Dreiheit ergibt sich nur aus der Einwirkung der sinnlichen Seele.

---

* Der 47. Tract. von der Seele oder Gemüthe 5. Cap. § 38 pag. 876. Dieses Stück ist der deutschen Übersetzung vergleichshalber entnommen, um unter gleichzeitiger Berücksichtigung des lateinischen Originales erkenntlich zu machen, wie sowohl Verfasser als Übersetzer mens und anima, Gemüt und Seele, miteinander identifizieren.

Intellectus,* das verstandhafte Ergreifen, ist das sich verstehende Gemüt selbst, insoferne die Wahrheit nicht durch das Medium der sinnlichen Seele gebrochen erscheinen, sondern nur erkannt werden kann durch die dem Menschen anerschaffene übersinnliche Gottesebenbildlichkeit. Daß also ein Ding verstanden werden kann, liegt in der Einheit des Verstandes und des verstandenen Dinges, so daß sich also die Zweiheit in der zwischen beiden entstehenden Wechselbeziehung vollständig verliert. Der verstehende Verstand** ist von dem verstandenen Ding nicht anders unterschieden als ein Strahl vom Licht, der gerade fortgeht von sich selbst und wieder zurückstrahlt. Daher wird das Wesen des verstandenen Dinges zu dem Licht des Verstandes selbst.

Es versteht die sich selbst verstehende Seele einigermaßen alle anderen Dinge, weil alles andere insgesamt in der Seele auf Grund der Ebenbildlichkeit Gottes verstehbar beschlossen ist.

Das Sichselbstverstehen ist das Schwerste, aber auch das Nützlichste. Wie das Auge nichts so wahr und eigentlich erschaut als die Sonne und wegen der Sonne alle anderen Dinge, so begreift eine selige Seele nichts so sehr als das Licht, wovon sie inwendig erleuchtet und durchdrungen ist. Ihr freier Verstand bemächtigt sich durch das Verstehen des verstandenen Dinges, indem er sich durch eine Umsetzung verwandelt in die Einigkeit des Lichtes, welches ihn durchdringt und durch solches Durchdringen beseligt. So nämlich betrachtet das Gemüt

* Imago mentis § 34 p. 274. Itaque intellectus est lumen formale atque ipsamet animae substantia quae intuitive cognoscit absque oculorum ope prout et sine oculis discernit, vult, amat atque desiderat in sui unitate quicquid in se ipso comprehendit et volendo indicat.

** Venatio scientiarum § 55 p. 30. Intelligens intellectus non est diversus ab intellecto aliter quam sicut radius lucis directus a se ipso reflexo, Itaque rei intellectae essentia in lumine intellectus fit splendor spiritualis et essentialis. Imo fit per commigrationem ad unitatem quodammodo ipsum lumen intellectuale, id quod animabus brutorum advenire nequit. Ideo etiam anima nostra se ipsam intelligens quodammodo intelligit omnia alia utpote universa alia sunt intellectuali modo in anima ut in Dei imagine.

vornehmlich und hauptsächlich Gott, wird durch das Verstehen durchdringend erleuchtet und so gleicht das Ebenbild Gottes, welches das Gemüt an sich trägt, dieses durch Umwandlung sich an.*

Van Helmont bezieht seine Erkenntnis auf die Ewigkeit, betrachtet sie unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit. In der Ewigkeit werde einmal das vollendete Einssein des Verstandes und des verstandenen Dinges geoffenbart werden. Dort werde das Gemüt ohne Absehen auf Zeit und Ort in ewigem »Nun« alle Dinge begreifen, dann werde die Selbständigkeit des Verstandes erkannt werden, der dann keines Mittels bedürfe, um die Wahrheit zu erkennen. Wenn z. B. das Gedächtnis eine Eigenschaft des Verstandes wäre, dann müßte es auch in der Ewigkeit existieren, wo die selige Seele im Anschauen der Wahrheit stehe. Das könne nicht der Fall sein. Das Nachsinnen der Vernunft würde die Funktion des Gedächtnisses übernehmen.

Mit dem Intellectus ist vereinigt und selbständiger Weise verschmolzen die Voluntas, der verstandhafte Wille.** Derselbe ist unterschieden von der Kraft des Wollens, die als eine vergängliche Kraft die sinnliche Seele regiert. Dieses Wollen ist

---

* Imago mentis § 29 p. 273. (47. Tractat p. 874., 5. Cap.) Adeo sicut oculus nil verius aut proprius aspicit quam solem caeteraque cuncta propter ipsum, sic anima beata non intelligit quicquam verius quam lumen quo intus illustratur et potitur, unde scilicet totaliter atque immediate dependet, sed sicut oculus non fert solis obtutum, sic mens nequit intelligere Deum, nisi quantum charitatis habuerit, ad cuius mensuram quoque Deum intus gloriose possidet. Intellectus enim eius liber intelligendo acquirit rei intellectae usurpationem, quatenus commigrando transformat se in beneplacito complacendique studio ad unitatem lucis, quae ipsum penetrat penetrandoque beatificat. Sic nimirum mens principaliter atque primario Deum contemplatur intelligendo illustratur penetrative, sicque Dei imago quam refert eandem transformando sibi assimilat.

* Imago mentis § 31 p. 273. Intellectus habet sibi coaequalem et substantialiter colligatam et unitam voluntatem intellectivam, non quidem quae sit potestas vel accidens; sed ipsum lumen intellectuale, substantia spiritualis, essentia simplex, indivisa, ab intellectu separata, per suppositionalitatem sui esse in comprehensibili modo, et non in essentia.

etwas nachträglich Hinzugekommenes, ursprünglich nicht zum Wesen des Gemütes gehörig, da es den Menschen nur aus einer gewissen Zulassung Gottes anvertraut ist; denn wenn mit dem Aufhören der sinnlichen Seele die Freiheit des Wollens aufhört, hört auch das Wollen überhaupt auf; in der Ewigkeit regiert nur ein Wille, der absolute Wille Gottes.

Aus diesem beschwerlichen Anhange, den die Seele mit sich schleppt, soll sich offenbaren der selbständige Wille, der vom Verstande und vom Gemüte in nichts unterschieden ist; denn wenn das Gemüt Gottes Ebenbild wiedergeben soll, so müssen alle Eigenschaften des Gemütes zusammenschlagen in einer Selbständigkeit; somit ist auch die verstandhafte Voluntas eine geistige Substanz, das Licht des Verstandes selbst.

Neben der Duplizität des Willens, der in seiner vergänglichen Form, als eine Appendix der sinnlichen Seele, zu unterscheiden ist von jener wollenden Bejahung des im Menschen angelegten Ebenbildes Gottes, kennt van Helmont auch einen doppelten Amor.* Bei der Verbindung von Ewigem und Zeitlichem, Licht und Finsternis, Unkörperlichem und Körperlichem im Menschen sucht van Helmont doch überall das Metaphysische herauszukehren, um von da aus ein Verständnis und eine Beurteilung der sinnlichen Anlage zu gewinnen. Er versteht unter dem Amor das immerwährende Verlangen, das auch in dem Gemüte eingeschlossen ist als eine sonderbar herrliche Wirklichkeit. Er erhebt ihn über die begehrende Kraft, denn er ist vom Anfange an im Menschen vorhanden gewesen als eine zum Wesen des Gemütes gehörige Selbständigkeit. Die begehrende Kraft der Liebe ist aber erst mit der Verderbnis eingetreten; sie ist nicht bleibend, sondern vergehend, während

---

* Imago mentis § 31 p. 273. In mente pariter est tertium, quod defectu ethymi, dico Amorem sive desiderium perpetuum, non quidem habendi, acquirendi, possidendi aut fruendi, sed amandi, seu complacendi, duobus praefatis aequale, aequaliter simplex in unitate substantiae. Ebd. § 43 p. 275. Ergo Amor desideriumve mentis non est functio potestatis appetitivae, sed est ipsa mens intellectualis et volens.

der ursprünglich angelegte Amor ewig ist, weil er aus der Selbständigkeit des Gemütes herausgeflossen ist. Für ihn ist die Liebe das tragende Moment, welches, von Ewigkeit ausgegangen von dem einen liebendwollenden Gott, in die Ewigkeit einmündet, in ein großes allgemeines Liebeswollen, in dessen Zentrum Gott steht als der, dem die Liebe in einziger Weise zukommt, wenn erst die Welt absorbiert ist.

Für van Helmont gibt es also keine nacheinander entstehenden oder nach- oder nebeneinander wirkenden Formen des Gemütes, als ob dasselbe erst durch die Aufeinanderfolge ihrer einzelnen Potenzen zu einer Erkenntnis gebracht würde, sondern alles, was man versteht, wird dem Verstande zugleich miteinander vorgestellt durch eine einzige Erkenntnis und durch den nach innen gerichteten schauenden Blick.*

Aber die ewige unkörperliche Macht des Gemütes hat ihre Schranken in der Anima sensitiva.** Sie ist die Form der Endlichkeit, in die das Ebenbild Gottes eingehüllt ist.*** Hier sieht van Helmont den Sitz für all die Denkvorstellungen, für die verschiedenen Willensakte, für die widerstrebenden Affekte. Es ist die Sphäre der Natürlichkeit,† in der nun einmal das

---

* Imago mentis § 34 p. 274. Intellectus est lumen formale, atque ipsamet animae substantia, quae intuitive cognoscit, absque oculorum ope, prout et sine oculis discernit, vult, amat, atque desiderat in sui unitate, quicquid in seipso comprehendit, et volendo indicat. Nec enim tum amplius recordatur per repetitionem specierum rei semel scitae in imagine, nec per circumstantias inducitur amplius ad cognoscendum, sed omnium intellectorum est unica simul cognitio et adspectus intuitivus intra se.

** Sedes animae. § 20 p. 291. Est ergo anima sensitiva caduca mortalis mera lux vitalis. Distinctio mentis ab sensitiva anima § 2 p. 353. . . . quantum haec anima caduca, sensitiva atque mortalis in nobis distet a mente immortali.

*** Sedes animae. § 32. Mens sedet in anima sensitiva, cui vincta est deinceps a lapsu. § 31. Mox a lapsu et sensitiva suscitatione retraxit se mens instar nuclei in centrum animae sensitivae, cui per vinculum vitae alligata est.

† Ebd. § 31 p. 293. . . . advenit anima morti subnoxia mentis vicaria et socia, cui videlicet ipsa mens dispositiones regiminis corporis mox transtulit.

Licht des ursprünglich angelegten Erkenntnis- und Willensvermögens verdunkelt ist. Hier stehen wir auf dem Gebiete der Realitäten. Das tatsächliche Leben des Menschen wäre nicht erklärlich, wenn nicht die Mens ihre Herrschaft an die Anima sensitiva abgetreten hätte. Sie hat die Herrschaft über den Willen, sie beeinflußt das Leben, sie bringt Verdruß und Zorn hervor.

Hier breitet sich ein großes Feld der verschiedenartigsten Auswirkungen aus, nirgends Gleichheit, alles nur Augenblicksstimmungen, immer mit Konflikten durchsetzt. Die Anima sensitiva wirkt sich aus in derselben Dreiheit: Erkenntnis, Wille und Liebe, aber die Selbständigkeit in einer höheren Einheit fehlt, indem wir zum Beispiel etwas verstehen, was wir nicht verlangen, oder auch etwas verlangen, was wir lieber nicht haben wollen oder oft gar nicht kennen, und dann auch etwas wollen, was wir doch nicht verlangen, sondern lieber nicht haben wollten.*

Die Anima sensitiva ist notwendig zur Erkenntnis. Ihr fällt ein wesentliches Stück der Denkarbeit zu, nachdem das Gemüt alle Lebensverrichtungen nach dem ersten Fall an die sinnliche Seele abgetreten hat. Von da an ist alles in die Sphäre der Anima sensitiva verlegt. Daher finden auch die verschiedenen Grade der Urteilskraft hier ihre Erklärung; denn dieselben können nicht das einfache und sich selbst gleichförmige Wesen des unsterblichen Gemütes zur Grundlage haben. Es ist abgeleitete Erkenntnis, die uns durch die Anima sensitiva zufließt, sie hat kein eigenes Licht für sich allein, sondern sie nimmt nur die Wirkungen des Gemütes

---

* Imago mentis § 46 p. 276. In anima vera sensitiva, operationes distingui, e radice facultatum diversarum, dum intelligimus non desiderata, desideramus quoque quae nollemus nec plane noscimus. Volumus denique quae non desideramus, sed nollemus. Unde contingit, desiderium superare voluntatem, ac vicissim voluntatem cogere desiderium adeoque esse mutua atque pugnantia imperia. Quae cuncta contingunt in mortalibus, quamdiu sensitiva trahit potestates suas in multiplicem divisionis ataxiam.

in sich auf und eignet sich dieselben in der Ausübung ihrer Kraft an; darum sind solche Erkenntnisse nicht mehr eigentliche und unmittelbare Wirkungen des Gemütes, unsere Erkenntnis hat vielmehr eine Degeneration erfahren durch die sinnliche, irdische, sterbliche, vergängliche, tierische Seele. Van Helmont weist daher der Anima sensitiva keine eigentliche Substanz zu, er betrachtet sie nur als substantialis forma, nicht aber als substantia formalis. (Mentis complementum § 8 pag. 316.)

Wenn nun alle Erkenntnis der sinnlichen Seele nicht an den Grund des Gemütes heranreicht, so ist damit für den Menschen notwendig das Bestreben gegeben, sich immer mehr dem Einflusse zu entziehen, den die ihn beschwerende Anima sensitiva auf ihn ausübt. Nur so kann der Mensch der gottgewollten Bestimmung nahekommen, das Ebenbild Gottes in sich wiederstrahlen zu lassen, das durch die tatsächliche Verdunkelung durch die Anima sensitiva in eine vielseitige Unordnung hineingerissen wurde.

4. Christologie und Soteriologie.

Das Weltbild van Helmonts wird erst durch die Darstellung seiner Christus- und Heilslehre vervollständigt. Die Gedanken liegen auf derselben Linie mit den bisher behandelten Anschauungen. Sie sind die notwendige Konsequenz seiner Gottes- und Weltbetrachtung.

Van Helmont redet von dem Erlösungswerke Jesu Christi in den Worten und Bildern der heiligen Schrift. Jesus ist für ihn das »Lamm«, der »Weltheiland,«* der »Sohn der Jungfrau«, »aus Abrahams Samen«, der »Messias«, »der Weg, die Wahrheit und das Leben«.** Irgendein Problem der Menschwerdung Jesu besteht für ihn nicht; denn van Helmont erblickt in der Ge-

* Imago mentis § 12 p. 269. Agnus ter gloriosus, mundi Salvator, assumsit naturam servi, ut hominem redimeret.

** Nexus sensitivae et mentis § 1 p. 359. (Jesus) qui solus paternae sapientiae principium, interminans finis α et ω sive scopus unicus, in quem tota omnium intellectionum claritas est . . .

burt Jesu einen ewig göttlichen, normalen Weg der Entstehung eines Menschen. Er stellt daher einfach die Tatsache des Lebens Christi fest, ohne die Konsequenzen zu ziehen, die für uns daraus etwa erwachsen. Christus soll uns Leben werden. Sowohl bei dem ersten Adam als auch bei dem zweiten handelte es sich um Leben. Der erste sollte durch den Baum des Lebens erhalten werden, der andere trug den Baum des Lebens ganz in sich. Beide erwählten den Tod, der erste aus sündhaftem Streben, der andere aus Liebe.* Somit ist für van Helmont der Geburtsakt von wesentlicher Bedeutung, weniger der meritorische Akt des Leidens und Sterbens Christi; es kommt ihm darauf an, daß die Substanz des durch sündliche Concupiscentia entstandenen Menschen verändert und so die Welt, als Reich Gottes, ihrer ursprünglichen Bestimmung allmählich zugeführt werde.

Diesen seinen Gedanken über die »Wiedergeburt« des Menschen legt er mit ausführlichem Schriftbeweise das dritte Kapitel des Johannes-Evangeliums zugrunde und schließt folgendermaßen: »Wenn der Mensch nicht wiedergeboren wird aus Gott und Teil bekommt an der unbefleckten virginitas / welche der Herr Jesus in seiner glorwürdigen Menschwerdung von der materialischen Substanz seiner jungfräulichen Mutter hergenommen / so ist alle Hoffnung zur Seligkeit ewiglich abgeschnitten.«** (Aufgang der Arzneikunst p. 1181.)

Darum ist es für van Helmont klar, daß nach dem Zweck der Schöpfung nur eine virginale Zeugung gefordert sei, und daß folglich die sämliche, unreine, tierische, adamische Zeugungs-

---

* Vita p. 737. Uterque Adam initio sui fuit immortalis. Prior enim ex ligno vitae conservari debebat, alter vero arborem vitae prorsus in se continebat. Uterque nimirum elegit mori prae vivere posse, prior enim ex vitio, alter vero ex caritate.

** Mortis introitus in naturam. p. 667 § 47. Est igitur simpliciter atque absolute verum, nisi homo renascatur ex Deo, ac participet de immaculata virginitate, quam Dominus Jesus traxit in gloriosissima incarnatione de substantia materiali virginis matris, in aeternum succisa est spes salutis.

art durch des Satans List aus der Frucht hergenommen und hergeflossen sei, und daß demnach, wenn das adamische Fleisch nicht wiederum stirbt und anstatt desselben durch die Gnade des heiligen Geistes das unbefleckte jungfräuliche Fleisch in uns wieder gebracht wird, alles vergebens ist, was man anderwärts tut oder hofft.*

Diese Neugeburt des Menschen wird durch die beiden Sakramente Taufe** und Abendmahl*** bewirkt.

Aber selbstverständlich ist der Akt der Neuschöpfung für die Welt nur durchschlagend, wenn ein Sterben dazwischenkommt, damit alles vernichtet werde, was in uns adamisch ist, und damit wir zur Teilnahme an der Virginität gelangen können.

Der Weg dahin ist freilich schwer zu finden, weil man sich ganz entziehen und von sich ausbannen muß alle erschaffenen Dinge, ja auch alle Betrachtung des Unerschaffenen, so durch Verneinen und Absonderung geschieht und fortgeht, bis man sogar alle Wirklichkeit des Gemütes selber ablegen und sich aller ferneren Gemütsgedanken und Betrachtungen begeben und bloß allein von oben erwarten muß den Einfluß

---

* Mortis introitus in naturam (Demonstratur § 47—48 p. 667.) Quapropter et hinc patet, a creationis intento, non nisi deinceps generationem virginalem requisitam. Et per consequens generationem seminalem, impuram, belluinam et Adamicam, astu Daemonis e pomo, cui inerat fomes libidinis, haustam esse, ac depromtam: ergo nisi iterum caro Adamica moriatur, restituaturque pro ea in nobis per favorem Sp. S. (Qui salvandos salvat gratis) immaculata caro Virginea primi intenti Creatoris nostri, certum est, frustra fore, quicquid fiat aut speretur secus. Etenim in initio sat erat nasci quippe et tum ex Deo nati fuissent, a lapsu autem deinceps oportet mori atque interire carnem Adamicam, iterumque renasci ex carne Virginea, quam nobis suscitat Sp. S. ex aqua, dum membra illius capitis et palmites vitis illius esse optamus. Regeneramur ergo in corpore Dominico per gratiam ad vitam immortalem venturi seculi, utque resuscitemur in virginitatis participatione, oportet intervenire mortem et deleri, quicquid in nobis est Adamicum.

** Ebenda p. 668. Quae renascentia per Baptismum animam in pristinum statum reponit.

*** Vita aeterna p. 742. Merita passionis dominicae nobis communicantur per participationem illibatae virginitatis Christi Domini. Communio

eines Gnadenlichtes, ohne selbst etwas zu tun und nur allein zu leiden, nachdem man alle Ichheit von sich abgetan. (Aufgang der Arzneikunst: 47. Tract. Cap. 6 § 14 pag. 881.)*

Das Hinausgehen aus der sinnlich adamischen Sphäre, das Entrücktwerden von allem Irdischen, das rein leidende Verhalten gegenüber den Eindrücken und Einflüssen der Welt und damit das gnadenweise geschenkte, verzückte, überirdische Leben ist für van Helmont das Ziel des in der Welt lebenden Menschen. Darum soll man sich fleißig bemühen, daß wir uns, soviel möglich ist, entziehen von allem demjenigen, was mit

---

enim purissimi et castissimi corporis sui unit nos sibi et nos in se regenerat actualiter sicque nobis dat vitam sibi conformem. Datur corpus domini pro mundi vita et quamquam non statim pereat corpus hominis conceptum ex sanguinibus eo ipso tamen quo cum corpore domini eiusque humanitate unimur nos reddit participes incomprehensibilis suae incarnationis restituitque in pristinam naturae humanae integritatem quatenus virginitatem purissimam Christi in qua salvari debemus acquirimus participative. Adeoque propter amorosam unionem sui tribuitur nobis participatio meritorum passionis eius; est ergo principalissimus effectus sacrosanctae eucharistiae participatio puritatis et naturae virgineae incorruptae domini Jesu. — Die Wirkung des Herrenmahles, der Eucharistie, beurteilt van Helmont nach seinen anthropologischen Voraussetzungen. Sie besteht in einer physischen Rückbildung, wie ja van Helmont überhaupt bei dem Werdeprozesse eines Christen nicht so sehr auf den ethischen Effekt den Akzent legt, als vielmehr das Naturhafte betont, welches in seiner gewordenen Unnatürlichkeit auf das vom Schöpfer in seiner Reinheit Gegebene zurückgebildet werden muß. Es ist der Empiriker van Helmont, der hier zu uns redet, der auf dem realen Boden der Menschheits-Degeneration die letzten Konsequenzen der Bedeutung des jungfräulichen Lebens Christi für unser Leben zieht. Unsere Natur kann und muß partizipieren an der inkorrupten Natur Jesu. Ohne Frage ein feiner Gedanke, den van Helmont mit dem Ernst seiner Betonung einer Aufgehensmöglichkeit der menschlichen Natur in die göttliche verfolgt! Wer will sagen, ob nicht die naturalistische Auffassung vor der spiritualisierenden den Vorzug verdient? Wir lassen hier an zwei Stellen van Helmont selbst reden, aus denen deutlich wird, wie hoch er die Bedeutung der Inkarnation Christi für uns einschätzt. — Introitus Mortis in naturam § 54 p. 669. Idcirco sacramentum altaris »vinum est germinans virgines«; quod sonat, quasi finis atque scopus incarnationis dominicae sive instituti sacramenti eucharistiae esset germinare virgines demonstrans intentionem creatoris ab initio solam aestimasse virginitatem. Vgl. die oben angeführte Stelle: Vita aeterna p. 742.

* Mentis complementum § 14 p. 318. Modus autem eo perveniendi, supra quidem descriptus legitur, at adhuc est procul remotus, et prope-

den Sinnen gefaßt werden kann, denn »also steigt man auf den Berg des Herrn, welches eigentlich der Zweck unserer Reisefahrt ist«.*

Unter diesen Gesichtspunkt des Zustrebens auf Gott und damit des Einsseins mit ihm stellt van Helmont das wahre Leben. Es ist ein Anziehen zweier entgegengesetzter Pole, die wohl verschiedene Ausstrahlungen haben, aber doch zueinander streben; denn der Mensch ist zu Gott angelegt, den er in seiner absoluten Überweltlichkeit und Reinheit als das Sehnsuchtsziel vor Augen hat.

Nur tastend und langsam sich vorwärts arbeitend kann der Mensch diesem Ewigkeitsziele aller Weltentrückung entgegengeführt werden. Dazu gibt es nur ein Mittel, das Gebet, das Sichversenken in die Gedanken und Wege Gottes, der in diesem intimsten Verkehre gesucht werden will, wozu uns Jesus die Hände reicht. Daher kann keine nähere Art im Geiste anzubeten erlangt werden, als von dem Weg und der Wahrheit selbst und also aus dem Gebete, das er uns selbst vorgesprochen, in welchem drei Liebeswünsche und Liebesverlangen in ebensoviel Bitten vornean stehen; denn diese Wünsche sind ohne alle Ichheit und haben das Absehen schlechterdings allein auf Gott, also daß sie das Reinste sind unter allem dem, was aus Liebe gewünscht und erdacht werden kann.**

Hier ist uns gezeigt, wie alle unsere »Ichheit und Nichtheit« auf die Seite gesetzt und ihrer nicht gedacht werden

---

modum invius, propter omnimodam abstractionem et proscriptionem omnium rerum creatarum, imo, et increati, omnem considerationem id est, abnegationem per sequestrationem progredientem, usque ad omnem mentis activitatem, quae nempe proin excludit mentis omnem cogitationem et contemplationem, exspectatque superne influum lumen gratuitum nihil agendo: sed tantum tolerando post exhaustam omnem egoitatem.

** Mentis complementum § 11 p. 317. Sic namque ad montem Domini itur, quorsum nostri itineris scopus est.

** Mentis complementum. p. 318 § 17 und 18. Atque ideo non potest modus, mediumque adorandi in spiritu, propinquius sciri, vel addisci, quam

und das bloße pure Absehen nur auf die Ehre Gottes gehen soll: denn das Ich, welches nur Sünde ist, gänzliche Verlorenheit und Hinfälligkeit, kann mit seiner Beschränktheit nicht eingehen in Gott.

Nur das neugebildete Wesen, durch Liebeswünsche gezeugt, richtet das Gemüt also zu, daß es sich durch die von Gott herströmende Gnade in ein Gott ähnliches Bild verwandelt.*

Damit ist der Kreis geschlossen, Ende und Anfang berühren sich, alles Absehen des Schöpfers kommt zur Vollendung, der Mensch geht ein in das Reich Gottes, nachdem alle Hemmnisse beseitigt sind, die einem lauteren weltentrückten Aufgehen des Menschen in die Gottesebenbildlichkeit entgegenstanden, wenn die Erkenntnis des Verstandes soweit gediehen ist, daß zwischen dem Verstande und dem verstandenen Dinge selbst eine Gleichförmigkeit entsteht. Dann kommt auch das Reich Gottes zu uns und wird in uns wiedergeboren, so oft wir den gütigen, allgewaltigen, unendlichen, herrlichen, wahren Gott im Glauben verstandesweise und gegenwärtig im Geiste anbeten.**

Also hat Gott Lust, bei den Menschenkindern zu sein. Unser Verstand wird gleichsam mit einem neuen Tau der Vollkommenheit übergossen, so oft er etwas Überhimmlisches

---

a via et veritate ipsa, adeoque ab oratione quam nobis dictavit, in qua sunt primum tres amorosi optatus, sive amoris desideria ac totidem petitiones. Optatus enim isti sunt absque omni egoitate et nudi respectus in ipsum Deum, et purissimi idcirco eorum omnium, quae optari ex amore et cogitari queunt.

* Mentis complementum § 24 p. 320. Ideale istud ens, amoroso optatu partum, manet in ipsa Mente, quam sic disponit, ut sese transmutet imaginem Deiformem, per gratiam divinitus affluentem.

** Venatio scientiarum § 48 p. 28. Utpote anima in illo luminis statu sic apprehendit interiorem et anteriorem rei intellectae essentiam quod ipse intellectus transmigrando sese transformet in rem intellectam, hinc videlicet sequitur, si notitia intellectualis sit cum similitudine rei intellectae in ipso intellectu, quod etiam regnum Dei nobis velut adveniat atque renascatur quoties in fide intellectualiter et presentialiter Dei bonitatem,

verstandesweise betrachtet, indem er in demselben Augenblicke in dasselbe verwandelt wird und in dem Genuß desselben aufgeht.

Dieser fortgehende Annäherungsprozeß absorbiert damit unser Ich, aber schafft zugleich etwas Vollkommeneres und Höheres; denn je mehr ich mich in Demut verliere, je eher werde ich mich wiederfinden.*

Zu einer seligen Gewißheit wird uns die Unsterblichkeit unserer Seele, so der Grund unseres Glaubens und der Religion ist und eine Wissenschaft, die allen vergänglichen Gütern vorzuziehen ist. Diese im Menschen angelegte Überweltlichkeit kommt zu ihrer endlichen Realisierung, wenn die Seligen nichts anderes wollen, als was Gott will.** Dann wird die Ehre Gottes vollkommen sein, wenn die Seinen im Lichte der Ewigkeit ihm wieder gleich sein werden, und der Ruhm der göttlichen Erbarmung wird um so viel größer sein, als dieselbe aus lauter Gnade diejenigen, die sie selig haben will, umsonst aus diesem Totenschlaf wieder aufweckt. Aber das Leben der Menschen wird trotzdem nicht als ein kampfloses betrachtet werden dürfen, denn gerade dieses sündlich infizierte, im Kampfe wachgehaltene Dasein wird als die göttlich gewollte Durchgangsstufe zum wahren Leben angesehen werden dürfen, da es viel majestätischer ist, dem Sohne Gottes gleich zu werden im Tode, als ohne Streit aufgenommen zu werden in die Ewigkeit.

---

potestatem, infinitudinem, gloriam, veritatem in spiritu adoramus. Sicque Deo in deliciis est cum filiis hominum esse. Certe ita est: Intellectus noster novo velut perfectionis rore perfunditur quoties intellectualiter contemplatur aliquid supercoeleste eo quod pro momento transmigrat in illud illudque degustat.

* Mentis complementum p. 320 § 25. . . . . quod meipsum sim inventurus, quo magis me ipsum humiliando neglexero.

** 47. Tract. von der Seelen oder Gemüthe. 5. Cap. § 25 p. 874. »Denn diejenigen so in der Liebe und in der Herrlichkeit sind / können nichts anders wollen / als was die Liebe mit sich bringet. Und höret demnach der Wille des Menschen auf / wenn die Freyheit des Willens aufgehoben ist.«

III.

Van Helmonts Gedanken in mystischer Beleuchtung.

1. Grundzüge der Mystik.

Hier sind wir nun an dem Punkte angelangt, wo wir die Verbindungslinien ziehen können mit den gleichartigen Anschauungsreihen der Mystiker. Freilich liegt scheinbar die Blütezeit der Mystik weit zurück.

Zu van Helmonts Zeit hat sich die im Mittelalter angebahnte Revolution bereits vollzogen. Der Bau, den empirische Naturbetrachtung, Humanismus und Reformation aufzuführen begonnen, hat sich gefestigt. Wohl ziehen sich die letzten Ausläufe mittelalterlicher Philosophie und Naturanschauung noch herüber, aber sie finden keine nennenswerte Beachtung angesichts der neuartigen Beurteilung von Welt und Gott, der geänderten Wertung der Kirche und der Verschiebung des Autoritätsverhältnisses. Da sollte man glauben, daß auch die Mystik hätte in den Wirbel hineingerissen und bis auf einen bedeutungslosen Rest verschlungen werden müssen. Doch mit ihr verhält es sich anders, weil sie nicht durch die wissenschaftliche Konstellation der damaligen Zeit bedingt war, sondern grundlegende, reale, die Persönlichkeit als solche konstituierende Werte enthielt.

Mit dem ersten Auftauchen mystischer Gedanken hatte ein Kampf begonnen, in welchem der Mensch als solcher unter dem Drucke der jede persönliche Regung niederhaltenden kirchlichen Autokratie seine Selbständigkeit hatte durchsetzen wollen und dies deswegen, weil die Technik der Wissenschaft unter scholastisch-aristotelischer Beeinflussung dem Ringen des Menschen nach Heilsgewißheit und Seelenfrieden nicht genügen konnte. Und da sich die Kirche gleichsam das

Monopol der Beseligung und Seligkeit zueignete, die Mystiker aber auf deren Gewinnung nicht verzichten wollten, so mußte an Stelle der approbierten kirchlichen Frömmigkeit aus dem Volksgewissen heraus eine Frömmigkeit erwachsen, welche einem guten Bruchteil der Bevölkerung durch ganze Jahrhunderte das Gepräge eines eigenartigen christlichen Strebens gegeben hat.

Diese Strömung, die mit innerer Notwendigkeit aus dem Werdeprozesse der Geschichte erfloß, war nicht etwa ein Protest gegen die Kirchenlehre, nicht ein Kampf gegen die Offenbarung — man vergleiche die traditionelle Kirchenlehre eines Albertus Magnus und der Victoriner —, nicht eine Proklamation der schrankenlosen Subjektivität in Glaubenssachen; es war vielmehr die letzte Konsequenz, welche die zu selbständig-religiösem Leben erwachende Zeit ziehen mußte, wenn nicht alle Lebensregungen zurückgedrängt werden sollten durch die allgewaltige scholastisch erstarrte Autokratie der Kirche, die einen befreienden Atemzug nicht gestatten wollte. Der religiöse Selbsterhaltungstrieb ist immer stark gewesen; der Mensch hat sich stets gegen religiöse Vergewaltigung gewehrt und sich im besonderen sein Gefühl durch ein ihm aufgenötigtes trockenes begriffliches Denken nicht verkümmern lassen. Der lehrenden Kirche war immer nur daran gelegen, ihre Lehre unverfälscht zu erhalten und alle Untertanen in der Einheit der Grundsätze und Vorschriften sich finden zu sehen. Nun aber traten diese selben Untertanen, des ewigen Geführtseins müde, unter vollkommener Wahrung der Autorität der Kirche, insoferne sie Hüterin des Glaubensschatzes ist, in ihre persönlichen Rechte und verlangten für sich jene innere Befriedigung, welche nur die ureigenste persönliche Betätigung gegenüber Gott gewährt, den sie mit inniger Liebe suchen. Es ist dasselbe Ziel, nämlich den Aufbau des Reiches Gottes außerhalb ihrer, vor allem aber in ihnen, nur auf anderem Wege zu erreichen.

Das angedeutete Ziel ist abhängig von der Erreichung des inneren, daher dieses zunächst von jedem einzelnen zu erstreben sein wird. Gott aber herrscht in der Seele des Menschen, wenn dieser seinen Gott vollkommen erkennt und ihn liebt, und er liebt ihn umsomehr, je mehr Gott selbst von ihnen Besitz nimmt und ihn liebt. Die Erkenntnis Gottes sucht der Mensch nun auch mit Hilfe der Welterkenntnis zu erreichen, er beobachtet die Geschöpfe, erforscht ihr Tun und Lassen und nimmt im Laufe der Zeit vollkommener ihre Beziehung zu Gott und die Herrlichkeit Gottes in der Welt wahr, steigt schlußweise zu höheren Wahrheiten empor. Wir haben also die induktive Methode vor uns, die Empirie und mit ihr die experimentelle Naturwissenschaft.

Als ein Regenerationsprozeß ist daher die unter schweren Kämpfen sich durchringende Laienbewegung zu begreifen, die ohne die Vermittlungstechnik der Kirche demselben Ziele zustrebte, nämlich Gottes- und Welterkenntnis zu erreichen.

Darin berührt sich die Mystik mit allen oppositionellen religiösen Erscheinungen des Mittelalters, daß sie eine Änderung der Vermittlung zwischen Gott und Mensch herbeiführen will, daß sie sich nicht einverstanden erklärt mit der Art und Weise, in welcher die kirchliche Autorität den Zugang zu Gott amtlich und ausschließlich vermitteln will.

Man will eben Evangelium, und daher ist es eine durchgehende Erscheinung, daß das Arbeitsfeld sich verkleinert, dagegen die Arbeit wächst, weil sie verinnerlicht wird.

Ohne diese lebendige Erfahrung glaubt die Mystik nicht zu einer wirklichen Gotteserkenntnis zu gelangen. Die Gefahr einer Abirrung vom Glauben bestand für den Mystiker nur dann, wenn bei der angestrebten inneren Berührung und tunlichst engen Verbindung des Menschen mit der Gottheit das göttliche Ebenbild im Menschen überschätzt und die Gottheit vermaterialisiert wurde, und es wurde auch tatsächlich der

Vorwurf erhoben, daß die zu starke Betonung der Immanenz Gottes an Pantheismus streife.

Dieser Vorwurf konnte mit einiger Berechtigung erhoben werden. Denn zwei Mystiker des 13. Jahrhunderts, Amalrich von Bena und David von Dinant, gerieten tatsächlich auf Abwege. Dieser wurde auf einer Pariser Synode (1209) als Häretiker verdammt, weil er lehrte, daß Materie und Gott nicht voneinander zu unterscheiden seien; jenen zwang Innozenz III. zum Widerrufe (1204) und das Laterankonzil (1215) verurteilte seine letzten Schlußfolgerungen. Sie lauten: Schöpfer und Schöpfung ist eins; auch der Mensch ist ein Teil Gottes. Quelle der Wahrheit sind die Regungen des eigenen Herzens, die als Wirkungen des mit der Welt identischen Gottes sich darstellen. — Gleichwohl sind dies vereinzelte Fälle, und die Mystik fand doch immer wieder die klare Scheidung zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, Ewigkeitskern und zeitlicher Umrahmung, und das alles auf dem Grunde der Offenbarung.

Es ist darum der mittelalterlichen Mystik der spezifisch-reformatorische Grundcharakter eigen, wonach alle spekulativen Gedanken an der biblischen Praxis sich zu normieren hatten. Wo dagegen dieser Maßstab der geoffenbarten heiligen Schrift nicht angelegt wurde, wenn es sich darum handelte, im Gegensatze zu der kirchlichen Autorität dem Volke ein andersartig fundiertes Glaubensleben zu bieten, da lag die Versuchung nahe, auf den Pantheismus zurückzugreifen, welcher sowohl dem Streben nach Verinnerlichung der Religion am besten zu entsprechen schien, als auch in Folge seiner von altersher bestehenden systematischen Durcharbeitung einen wissenschaftlichen Rückhalt und eine Stütze bot. Nur in diesem Falle haben wir es mit einer häretischen Mystik zu tun. Sie wäre auch, wie angedeutet, überhaupt nicht hervorgetreten, wenn es in der von der Kirche beherrschten Christenheit etwas idealer ausgesehen hätte. Man würde seinen Glauben als einen Glauben an die Autorität der Kirche nicht mit Abneigung oder

Widerwillen empfunden, sondern seine persönliche Auffassung mit der der Kirche ohne weiteres in Einklang gebracht haben.

Wenn wir sagten, daß es der Mystik um das wahre Persönlichkeitsideal zu tun war, um das eigene Gottesbild und dessen Verwirklichung, so bedeutete selbstverständlich die Kirche nicht mehr das größte Gut. Der echte Mystiker wollte ihr sogar einen Dienst erweisen, wollte die Religion vergeistigen helfen, das Gemüt befriedigen und aus der erneuerten Seele neue Früchte der von der Religion getragenen Sittlichkeit zeitigen.

In Bernhard von Clairveaux, dem frühesten ihrer erlauchten Vertreter, finden die Clugny'schen Reformen bei der impulsiven Art seines Glaubenslebens einen streng kirchlich-konservativen Interpreten; er gibt aber den Glaubenssätzen seiner Kirche jene eigenartige Beziehung auf das persönliche Leben, er füllt Glauben mit Liebe, jener läuternden Kraft, welche für Bernhard das einzige Mittel ist, den Menschen aufsteigen zu lassen zu Gott. Er eröffnet der schauenwollenden Seele weite Perspektiven und gibt damit dem Welt- und Kirchenbilde damaliger Zeit eine veränderte Physiognomie. Sein auf persönliche Frömmigkeit aufs feinste abgestimmtes Leben ist unter französisch-kirchlichem Einfluß bei der Verschiebung der Kirchenansprüche ein bedeutsamer Faktor geworden.

Die Neuordnung des Verhältnisses des Menschen zu Gott und damit die Wahrung der eigenen Individualität war das Problem der mittelalterlichen Mystik. In dem engen Rahmen der kirchlichen Subordination konnten aber diese Gedanken nicht zur Entfaltung kommen, es mußten vielmehr die Kräfte wiederum zur Selbsttätigkeit entwickelt werden, die in dem Menschen angelegt waren und welche die von Gott gegebene Möglichkeit enthielten, sich selbst dem Göttlichen zu nähern und denkend in demselben aufzugehen, weil sie göttlichen Ursprungs waren. Selbstverständlich konnte sich dieser Prozeß zunächst nur in scholastischen Denkformen vollziehen.

Wir finden daher die Mystik, bevor sie ihre eigenen Wege einschlägt, in scholastischem Gewande. Da jedoch die Voraussetzungen, mit denen Scholastik und Mystik operierten, ganz verschieden geartet waren, so konnte eine innere Verschmelzung nicht erfolgen, so große Dienste auch der Theologie hätten dadurch erwiesen werden können.

Für die Scholastik bildeten die Erkenntnisobjekte die kirchliche Tradition, die Autorität der Kirche, für die Mystik das innere Erleben. Die in einem aufsteigenden Prozeß sich zu dem Sichselbstbegreifen und Sichselbsterfassen erhebende Persönlichkeit beherrscht mit ihren Ansprüchen und ihren Fähigkeiten die mystische Arbeit. Die eigene Seele, das die ratio bestimmende Denken, die in der contemplatio ausmündende intelligentia waren durch den geforderten nivellierenden Autoritätsglauben unterdrückt worden, diese Kräfte werden jetzt in ihrer tatsächlichen Selbständigkeit erkannt.

Besonders sind es die beiden Victoriner, die trotz ihrer Zugehörigkeit zur Scholastik und ihrer theologischen Korrektheit die Möglichkeit eines Erkennens der Prinzipien der Dinge durch die Seele betonen. Sowohl Hugo als auch sein Schüler Richard gestehen dem Menschen die Fähigkeit zu, durch die intelligentia, welche die wahre Natur der Seele mitkonstituiert, in die Geheimnisse des göttlichen Überseins einzudringen. Schließlich gelange er zur »Anschauung«, zur freien Einsicht in das Innere der Dinge. Durch die reine Erkenntnis der Prinzipien der Dinge: Gott, Ideen, Hyle und unkörperliche Substanzen, kehrt die Seele zu der Quelle ihrer wahren Natur zurück, wenn sie von den sinnlichen Dingen, denen sie tractu corporum ähnlich wurde, befreit erscheint. Mögen auch gewisse Gedanken, z. B. über das Verhältnis Gottes zu den Geschöpfen, über das Wesen der Dinge u. a. noch manches Unklare enthalten, mag das neue spezifisch mystische Moment noch nicht durchbrechen können, weil einerseits der kirchliche Lehrtypus in gewohnter Achtung steht, anderseits die Schulsprache der Behand-

lung neuer Ideen hinderlich ist, es zeigen sich doch unverkennbare Ansätze zu einem Streben, das zur Befreiung der bisher in Unmündigkeit niedergehaltenen Persönlichkeit führen mußte. War man so weit, dann mußten auch die kirchlichen und theologischen Fragen in ihrer Abzweckung auf das Individuum eine andere Bedeutung erlangen. Bei dieser immer mehr zutage tretenden Versubjektivierung der Kirchenfragen — denn das religiöse Interesse des einzelnen ist wachgerufen — mußte das psychologische Problem in weit höherem Maße als bisher in den Vordergrund treten. Die Gedanken über die Seele, das Prinzip alles Erkennens, jenes innerste Intellectuale im Menschen, das kraft seines göttlichen Ursprunges fähig ist, das Göttliche zu begreifen, bestimmen und beherrschen die spekulative Mystik.

Von Augustin her finden wir die Trias der Seele als Analogon zur Dreiheit in der Einheit Gottes. Die Seele, an sich unsterbliche, unkörperliche Substanz, offenbart sich in einzelnen Kräften. Dieselben werden oft verschieden bezeichnet. So finden wir bei Hugo von St. Victor die Dreiheit: Mens, Intellectus, Voluntas; bei Bonaventura und Eckhart: Memoria, Intellectus, Voluntas: bei Albertus Magnus: Ratio (Intellectus), Memoria, Voluntas.

In dieser Auseinanderlegung der einzelnen Kräfte spiegeln sich die aristotelischen Gedanken wieder, wonach es neben und über dem intellectus possibilis einen intellectus agens gibt, durch den der possibilis tätig wird. Diese für die Folgezeit oft herangezogene aristotelisch-augustinische Denkweise verwertet zunächst der auf mystischem Boden stehende Theodorich von Freyburg*, indem er unter dem Gesichtspunkte der aristotelischen Begriffe die Seele, insofern sie imago Dei ist,

* Theodorich, zu Freiburg i. B. geboren, wirkte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts als Lehrer an mehreren Orten Deutschlands und Frankreichs. Vorwiegend Philosoph, kommt er infolge Spekulationen auf theologischem Gebiete in den Ruf der Ketzerei. Tatsächlich finden sich unter den verurteilten Sätzen Eckharts auch solche von Theodorich.

betrachtet. Die imago Dei kann nach ihm nicht in der möglichen Vernunft beruhen, sondern nur in der wirkenden. Sie ist ihm Substanz und in ihr sind die Grundkräfte der Seele, memoria, intellectus, voluntas, vereinigt. Sie ist das ens supremum, quo etiam ad imaginem et similitudinem Dei sumus facti. Während der Mensch durch sie selbständig denkt, ist die Tätigkeit des intellectus possibilis abhängig von der Arbeit des agens. Daher muß dahin gestrebt werden, den intellectus possibilis dem intellectus agens zuzuformen, damit die imago Dei in unserm ganzen Wesen herrschend werde.

Es kommt also auf einen Lebensprozeß heraus, den die Mystik verlangt, nicht etwa nur auf religiöse Gefühle, weil im tiefsten Innern des einzelnen Menschen die Frage nach dem Ursprunge und Ziele seines Lebens wachgeworden ist. Das gibt der Mystik ihre Sonderbedeutung, ihre Kraft und ihren Einfluß.

Nun hat die Geschichte der Mystik gezeigt, daß, wo es sich um einen Lebensprozeß handelt, der Dualismus und der Pantheismus aufs engste mit den mystischen Problemen verbunden sind. Es wird nämlich die unendliche, ewige Substanz mit der göttlichen Urkraft identifiziert, womit der Begriff des Pantheismus geschaffen war, während der Dualismus sich aus dem Widerstreite der Imago Dei, des intellectus agens, mit dem abgeleiteten Intellekt von selbst ergab. Während der Pantheismus nun etwas Außerchristliches in sich birgt, herausgeboren aus der rein-spekulativen Sphäre des seiner selbst sich bewußtwerdenden intellectus, ist der innerweltliche Dualismus eine durchwegs christliche Erscheinung, die die Unterlage der christlichen Systeme bildet. Sie alle setzen sich als Ziel des Lebensprozesses den inneren Ausgleich. Und dort, wo nicht nur die Möglichkeit dieses letzteren ins Auge gefaßt wird, sondern wo man durch tiefernstes, glühendes Streben die Seelenkräfte in endgültige Harmonie mit dem Urintellekt zu setzen bestrebt ist, finden wir unsere Mystiker an der Arbeit.

Wie diese sich gestaltet, wird aus den Einflüssen klar, die sich geltend gemacht. Wir sehen hier ab von den Denkformen, welche die aristotelische Schule, von den Formelwerten, welche die augustinische Trias lieferte, und befassen uns nur mit dem Inhalte. Und da dürfen wir eine Entgleisung vom christlichen Wege nicht übersehen, welche sich aus der Einbeziehung neuplatonischer und gnostischer Anschauungen ergab. An diese zu streifen oder sich damit zu befreunden konnte die Mystik leicht in die Lage kommen, weil sie selbst nicht ausschließlich in der Psychologie wurzelt, sondern philosophisch-spekulativ arbeitet.

Die Gnosis war im wesentlichen Religionsphilosophie auf dem Boden der Religionsgeschichte, dem Offenbarungsprozesse nachgehend, und zwar durch spekulatives Ergründen mittelst der ratio superior, die Mystik spekulative Theologie, um den ewigen Offenbarungsprozeß des göttlichen Wesens in dem Lebensprozesse des Individuums nachzuweisen, in welchem das Unendliche mit dem Endlichen zusammengefaßt erscheint.

Durch das Hereinbeziehen der neuplatonischen Gedanken, wonach die Welt die vervielfältigte Gottheit darstellt, insoweit diese das als Welt von sich ausgehende und wieder zu sich zurückkehrende Eine ist, war im Verlauf der Geschichte der Mystik trotz der christlichen Umbiegung der Gedankenreihen bei dem Bestreben, das Göttliche in der Menschenseele zu betonen, die Identität von Gott und Welt immer wieder durchscheinend. Dieser Pantheismus konnte aber überwunden werden, sobald das Absolute persönlich gewertet wurde und das Göttliche im Menschen in seiner geschöpflichen Begrenzung gefaßt erschien. Wir sehen im Verlauf der Mystik diese Klärung sich vollziehen.

Die Kirche hat natürlich gegen derartige pantheistische Strömungen reagiert als Verirrungen des Laienverstandes. Einer solchen Beurteilung unterlagen auch neben den häretischen

Sätzen eines David von Dinant mehrere Sätze Meister Eckharts zufolge einer Bulle Johann des XXII. vom 27. März 1329.*

Es war ein Kampf zweier Weltanschauungen. Das hierarchische System wollte sich behaupten gegenüber den Ansprüchen einer zu selbständigem Denken und Wollen erwachten Welt, und wiederum das Laientum verlangte nach einer endlichen Durchbrechung der kirchlichen Schranken. Dieser Forderung kommt die spekulative Mystik entgegen; sie isoliert die Kirche und popularisiert das Christentum. Das Subjekt nimmt am geistlichen Leben wieder Anteil. Im Gemüt, im Seelengrunde wird der Ausfluß göttlichen Wesens erblickt. Bisher nämlich hatte der Mystiker das Göttliche mehr nach außen verlegt. Gott nehme, wie er sich dachte, wohl durch innere Einsprechung und Anregung Einfluß, aber er bleibe dem Menschen im Grunde genommen ziemlich fern. Mit Meister Eckhart wird die Mystik in eine neue Bahn geleitet. Nach ihm ist das Göttliche drin im Menschen und die Seele hat den Beruf, sich diesem Göttlichen so anzugleichen, daß sie zuletzt selbst förmlich vergöttlicht wird. Seinen Ausführungen

---

* Besonders handelte es sich um einen Artikel: Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile, si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus. (12. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums zu Feldkirch 1903 p. 52.) Dieser dem Eckhart untergeschobene, von den Inquisitoren zu Köln wahrscheinlich formulierte Satz, dessen Fassung Eckhart bekannt sein mußte, wird von ihm richtiggestellt in seiner Rechtfertigung vom 13. Feber 1327: Et quod aliquid sit in anima, si ipsa tota esset talis, ipsa esset increata, intellexi verum esse et intelligo etiam secundum doctores meos collegas, si anima esset intellectus essentialiter. Nec etiam unquam dixi, quod sciam, nec sensi, quod aliquid sit in anima, quod sit aliquid anime, quod sit increatum et increabile, quia tunc anima esset pronata ex creato et increato, cuius oppositum scripsi et docui, nisi quis vellet dicere: Increatum vel non creatum id est non per se creatum, sed concreatum. Salvis omnibus corrigo et revoco, ut premisi, corrigam et revocabo in genere et in specie quandocumque et quotienscumque id fuerit opportunum, quecumque reperiri poterunt habere intellectum minus sanum. (Archiv der vatikanischen Bibliothek: Instrumenta miscella an. 1327 Nr. 15. Abgedruckt bei Preger, Geschichte der deutschen Mystik, Bd. I Anhang Seite 475.)

liegt Folgendes zugrunde: In Gott, dem absoluten Sein, ist die unendliche Möglichkeit beschlossen. In Gottes Persönlichkeit erhebt sie sich, und zwar notwendig und ewig, zur Wirklichkeit. Aus derselben Möglichkeit emaniert die Ideenwelt, die sich zum Teil in der substanziellen Welt offenbart und deren Grundlage bildet. Diese substanzielle Welt wird jedoch durch den Einfluß der Form, worein sie gebannt ist, Gott entfremdet, und vor allem wird in diesen Prozeß der Mensch einbezogen. So ergibt sich für ihn, wenn er mit Gott in Einklang kommen will, die Forderung, alles abzulehnen, was ihn von der innigen Lebensgemeinschaft mit Gott abhält. Darum stirbt er der Sünde ab, die als geistige Unnatur der Annäherung an die reinste Natur Gottes im Wege steht, er verzichtet auf die Genüsse der Welt und gebraucht deren Güter nur in dem Maße, als sie ihm das leibliche Leben erhalten, er stirbt allmählich der sinnlichen Welt ab und vergißt schließlich sein eigenes Selbst; Gott wird ihm alles, in ihm verliert er sich, in geistiger Betrachtung und seelischer Hingabe geht er hinieden schon in Gott auf.*

In dem Versuche, alle Sünde, Sinnlichkeit und Selbstheit abzustreifen, besteht die Arbeit an der Selbstvervollkommnung. Damit ist der Läuterungsprozeß eingeleitet. Die Seligkeit nach dem Tode ist nichts anderes, als das Versinken der Seele in Gott, dem sie auf Erden schon unablässig zugestrebt, das Aufgehen der Seele in der unendlichen Flut des göttlichen Seins.

2. Van Helmont und die Mystik.

a) Fremde philosophische Beeinflussungen.

Wenngleich van Helmont alle philosophische Beeinflussung ablehnt, weil er dieselbe entbehren zu können meint, da er

* »Also soll der Mensch mit göttlicher Gegenwärtigkeit durchgangen sein und mit der Form eines geminneten Gottes durchformt sein und in ihm gewesnet sein, daß er mit seiner Gegenwärtigkeit leuchte ohne alle Arbeit.« Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts: II. Meister Eckart. Leipzig 1857 p. 549.

das Göttliche nicht mittels der durch die Philosophie vermittelten Vernunftideen und Verstandesgesetze ergreifen zu können glaubt, sondern desselben in unmittelbarer Erfahrung gewiß werden will, so haben wir dennoch bei ihm in dem Aufrisse seines Systems unverkennbare Einschläge zu konstatieren, welche an die mystisch-pantheistischen Gedankenreihen des Neuplatonismus erinnern. Ja wir könnten sogar leicht geneigt sein, ihn als Neuplatoniker zu begreifen, wenn die Form seiner Gedanken, die Definition von Gott und Welt, sein Begriff der Imago Dei allein entscheidend wären.

In dem Ausdruck lehnt er sich oft und gern an philosophische Begriffe an, wie dies ganz besonders zu konstatieren ist in der Dedikation seines Werkes. (Jehovae verbo ineffabili holocaustum vernaculum litat author. Omnipotens Aeternum et Incomprehensibile Ens! Omnis Boni Origo . . .)

Aber in der scharfen Abgrenzung, die er vollzieht, indem er die Welt als das Erschaffene in Abhängigkeit stellt von dem lebendigen Gotte der Offenbarung, überwindet er die spekulativen Theorien des Neuplatonismus, nach welchem Gott das als Welt von sich ausgehende Eine und die Welt die zur Vielheit gewordene Einheit ist.

Bei aller Tendenz nach philosophischer Begründung — das macht ihm die damals an Aristoteles gebildete Zeit zur Pflicht — liegen offenbar in seinen Abhandlungen vom Verhältnis der Imago Dei, als Substanz, zu Gott, dem Prinzipium omnium rerum, Anklänge an Plotin und Dionysius Areopagita, welch letzterer für die Probleme mittelalterlicher Mystik bestimmend wirkte.

Wenn es besonders der Begriff der Emanation ist,* den das neuplatonische System beherrscht, indem das Eine durch Ausstrahlung den νοῦς entstehen läßt, in welchem der Inbegriff aller Ideen und Einzeldinge gegeben ist, Einheit und Vielheit

---

* Plotin: (Kirchhoff 1856) I. p. 85. ἁπλοῦν δὲ τὸ ἓν καὶ ἡ πάντων ἀρχή.

zusammenfassend, indem die Vielheit die intelligible Welt der Ideen mit ihren Kräften vorstellt, so sind das ohne Frage philosophische Entwicklungsreihen, die spezifisch offenbarungsgeschichtlich umgebogen bei van Helmont wiederkehren; denn die Mens van Helmonts ist doch der unsterbliche νοῦς Plotins, jene erste Ausstrahlung des Einen. Die mit innerer Notwendigkeit aus der Kraft des νοῦς hervorströmende Anima* ist dem νοῦς am ähnlichsten: daraus entsteht dann durch weitere Entäußerung die Körperwelt, der die Seele innewohnt. Ich meine, daß wir nur auf Grund dieser Plotin'schen Gedankenreihen das van Helmont'sche System verstehen können. Wir würden sonst nicht den scheinbaren Widerspruch bei van Helmont begreifen, wenn er mit der sich selbst verstehenden und wollenden Mens als der Imago Dei, jener unsterblichen Substanz im Menschen, auch die Anima oftmals identifiziert, nicht die Anima sensitiva, sondern eine Anima immortalis, die in Gegensatz gestellt wird zu der Vita oder der vergänglichen Körperwelt, der die Anima innewohnt.

Es ist das verständlich, ja vielmehr eine unabweisbare Konsequenz seiner offenbarungsgeschichtlichen Position; für van Helmont mußten νοῦς und Anima immortalis zusammenfallen, nachdem für ihn das Problem der Emanation des Sohnes aus dem Vater nicht mehr besteht.

Van Helmont hat somit neuplatonische Gedanken in sein Weltbild verwoben, er wollte vor allem seine persönliche offenbarungsgläubige Überzeugung wahren, aber auch daneben nicht die philosophische Vermittlung entbehren, wo es galt, das Ineinandergreifen von Ewigkeit und Zeit, Geist und Natur, Gott und Welt nachzuweisen.

Diese philosophischen Residuen sind demnach auch zu konstatieren in seinem Gottesbegriffe. Neuplatonisch ist Gott nichts anderes als das Eine, eine absolute Kraft: das hat van

* Plotin I. p. 104. ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς νοῦς ὢν τέλειος.

Helmont übernommen, ohne seine persönliche Anschauung damit zu identifizieren. Er redet von Gott als dem Sein, dem Guten schlechthin, der Weisheit, während er ihm wirklich der ihm persönlich gegenwärtige, weise, gute, langmütige, gnädige Gott ist.

Wenn Johannes Scotus Erigena in Erneuerung des Systems des Dionysius von der Divina bonitas redet, quae propterea nihilum dicitur, quoniam ultra omnia, quae sunt et quae non sunt, in nulla essentia invenitur, et ex negatione omnium essentiarum in affirmationem totius universitatis essentiae a se ipsa in se ipsam descendit, veluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem, ex informitate in formas innumerabiles et species,* so könnten diese Gedanken wohl auch in das van Helmont'sche System hineinpassen, wenn nicht anderseits dieses Wesen der unendlichen Möglichkeit eines Erigena in den Gott der Offenbarung und der Geschichte umgesetzt wäre, der kraft seines Wollens schafft und erhält. Van Helmont hat somit nur die pantheistischen Formen noch nicht abgestreift, während er tatsächlich den Pantheismus eines Dionysius und Erigena überwunden hat. Wenn das nicht wahr wäre, dann hätte der Pantheismus van Helmonts auch seine Einwirkung haben müssen auf die Definition des Bösen, das doch für ihn nicht seinen Ursprung in Gott hat, sondern vollkommen losgelöst von ihm seine natürliche Entstehung in dieser Welt fand.

Wir stehen hier also auf spezifisch-christlichem Boden und doch sind auch hier noch philosophisch-pantheistische Gedanken nicht zu verkennen.

Denn wenn auch van Helmont leugnet, daß das Böse herrühre aus der Quelle alles Seins, so erfolgt seine Beurteilung der Bedeutung des Bösen doch im Sinne des Neuplatonismus,

---

* De Divisione naturae Lib. III 19 (bei Migne, Patrologiae cursus; Series II. Tom. C XXII Lut. Paris. 1853).

nach welchem das Böse um des Guten willen da ist:* van Helmont sagt nämlich, es sei viel ruhmvoller, in der Welt des Leidens zu leben, als befreit von allem Streit im Paradiese sündlos zu sein.

Es mußten diese Anlehnungen gestreift werden, umsomehr, als der Pantheismus in den mystischen Systemen oft so markant hervortritt, daß man veranlaßt sein könnte, ihn geradezu als Spezifikum der Mystik zu betrachten, was jedoch entschieden abgelehnt werden muß.

Derartige Fremdkörper sind aus dem gesunden Organismus der Mystik kraft ihres lebendigen Frömmigkeitsgehaltes immer wieder ausgeschieden. Sie konstituieren nicht das Wesentliche des mystischen Einsseins des Menschen mit Gott: denn dieses liegt nicht in der ursprünglichen Identität von Gott und Welt kraft des Ausfließens des Seienden aus dem Urgrunde, sondern nur in dem Abschlusse eines Entwicklungsprozesses des zu Gott geschaffenen Menschen.

Dadurch, daß die gesunde Mystik das primum movens persönlich wertet und den Menschen in seiner Realität erfaßt, wird dem theoretischen Pantheismus der Boden entzogen, und so hat ihn auch van Helmont trotz seiner oftmals daran erinnernden Formeln glücklich überwunden. Das mußte besonders in seiner Kirchenlehre zu spüren sein, die einen entschiedenen Offenbarungseinschlag verrät, ganz abgesehen von der Wertung der kirchlichen Dogmatik für sein System.

b) Kirchenlehre.

Bei der scharfen Zuspitzung der Gegensätze von Hierarchie und persönlicher Glaubensstellung des Individuums, die bei

* Dionysius de Div. nominibus 431: (Migne. Patrologiae cursus; series graeca, Tom. III und IV.) πάντων καὶ τῶν κακῶν ἀρχὴ καὶ τέλος ἔσται τὸ ἀγαθόν· τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ ἕνεκα πάντα καὶ ὅσα ἀγαθὰ καὶ ὅσα ἐναντία· καὶ γὰρ καὶ ταῦτα πράττομεν τὸ ἀγαθὸν ποθοῦντες· διὸ οὔτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρυπόστασιν, τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον (Preger I, p. 155).

den zunehmenden Herrschaftsansprüchen der Kirche immer klaffender wurden, bei dem inneren Widerspruch des Kirchenideals mit der Kirchenwirklichkeit war eine ablehnende Haltung der Laien gegenüber den Dogmen der Kirche begründet. Wir sahen diesen allmählichen Abtrennungsprozeß sich schon in dem Werdegange der Mystik vollziehen. Das persönliche Ich forderte gebieterisch nach einer anderen Grundlage der Frömmigkeit, nach einer Dokumentierung des Göttlichen in der Welt. Das Volk wollte popularisiertes Christentum, denkmögliche Formen der Aneignung, es wollte das Göttliche, von dem es in sich einen Abglanz spürte, selbst begreifen und erfassen. Hiebei mußte die Kirche mit ihren hierarchischen Ansprüchen an Bedeutung verlieren, sie mußte die Aktionsfähigkeit einbüßen, sobald das Laientum sich ihrem Regiment entzog.

So suchen wir bei van Helmont vergeblich nach einem römisch konstruierten und approbierten Glaubensbilde. Er weiß sich in vollkommener Unabhängigkeit von aller kirchengeschichtlichen Entwicklung, er will sich selbst ein Gebäude konstruieren, das seinen Idealen und seiner Auffassung genügt. Nicht etwa aus Freude am Philosophieren hätte er den Kampf aufgenommen, wenn es ihm nicht persönlicher Ernst gewesen wäre, die Wahrheit kennen zu lernen, von der sein Leben neues Licht empfangen konnte. Wenn wir mit evangelisch-reformatorischen Gedanken operieren dürfen, so ist es das Bewußtsein des Priestertums aller Gläubigen, dessen Erkenntnis sich in van Helmont widerspiegelt. Er, der in der Wirklichkeit des Lebens stand, umgeben von den Realitäten der Sünde und des Todes, sucht nach einem festen Grunde seines Glaubenslebens, er will Heilsgewißheit und persönlichen Halt in Gewissensfragen.

Nun ist ja aber das Charakteristische der Mystik, daß sie bei einem derartigen Konstruieren der Frömmigkeit oftmals die gegebenen objektiven Heilstatsachen als nicht immer grundlegend und richtunggebend anerkennt, dieselben vielmehr erweicht und an deren Stelle das Gefühl treten läßt. So auch

bei van Helmont. Zunächst finden wir spezifisch kirchlich-katholische Gedanken nirgends.* Van Helmont erwähnt nirgends die Sakramente der Beichte, des Meßopfers, der Firmung und der letzten Ölung; nirgends ist etwas zu lesen von dem Glauben an die Kirche als einer Heilsanstalt; von einer Stellvertretung Christi auf Erden finden wir nirgends eine Andeutung, und doch bekennt er sich als katholischer Christ. Er unterstellt seine Ausführungen dem Urteile der Ecclesia.**

Neben der Außerachtlassung der wesentlich römischen Interpretation des Christentums vermissen wir vor allem eine klare bejahende Stellung zu der Offenbarungsgeschichte der heiligen Schrift. Trotz seiner entschieden offenbarungsgläubigen Position verrät sich hier der mystische Einschlag. Van Helmonts Auffassung von der Welt bedingt seine Stellungnahme. Ist ihm der Mensch begabt mit Intellekt und Willen, um sich selbst denkend und selbst wollend einen zu können mit der Urintelligentia, Gott, ist die Welt nichts als eine zufällige Erscheinung, ein accidens im Menschen, welches eliminiert

---

* Seine Gedanken über die Maria bedürfen hier einer Erwähnung. Ihre Sündlosigkeit ist für ihn ein Postulat seiner Christologie, nur unter diesem Gesichtspunkt wertet er ihre Ausnahmestellung. Von einer mittlerischen, fürbittenden Stelle der Jungfrau finden wir keine Andeutung. Wir lassen hier die einzige Stelle folgen, in der van Helmont seine Gedanken über Maria in sein System einordnet: Introitus mortis in naturam humanam decus virginum. § 55 p. 670. At sanctissima mater virgo mox a mistione seminali parentum praeservata fuit a nexu noxaque peccati originis ante haeccitatem sive animae adventum. Hieremias vero et Johannes idem obtinuerunt sed post empsychosin in hisce duobus fuit quidem peccati admissi remissio, in Deipara autem virgine fuit praeventio, antequam peccatum animam eius tangeret, ideoque in coelum cum corpore assumpta est, non autem Johannes aut Hieremias.

** In dieser mehrfach betonten Unterwerfung unter das Urteil der ecclesia (vgl. Seite 17) erblicke ich nicht so sehr ein Bekenntnis zur jurisdiktionellen Berechtigung der Romkirche, als vielmehr das Angebot an die Gottesgelehrten, seine an der heiligen Schrift und an der Erfahrung gemessenen theologischen und psychologischen Sätze überprüfen zu wollen. Bei der Selbständigkeit seines Urteils hätte ihn ohne Frage auch ein Widerspruch Roms nicht wankend gemacht.

werden kann, so lag darin schon eine ganz andersartige Wertung von Sünde und Leiden.

Spezifisch mystisch ist bei van Helmont daher die Wertung der Sinnlichkeit. Die Sünde bedeutet für ihn nicht einen ethischen Defekt; er steht dieser Tatsache wohl leidend gegenüber, aber nicht als Schuldner — denn die Sünde ist nicht durch Ungehorsam in die Welt gekommen — und so partizipiert der Einzelne auch nur an der Weltschuld, soweit sie durch die sinnliche Anlage in ihm bedingt ist.

Van Helmont steht diesem Probleme gelassen gegenüber. Es sind ganz eigenartige Wege, die er betritt, aber wir erblicken in ihnen doch wesentlich mystische Momente. Galt es doch für das Ideal des Christentums, angesichts der zunehmenden Verweltlichung der Kirche in mönchischer Weltflucht sich selbst zu finden, aus der Welt sich zu verlieren, um in der Abgeschiedenheit sich und Gott zu suchen.

Das war mittelalterliche Frömmigkeit, und sie war wiederum nur zu verstehen aus dem Gegensatze der Laienansprüche und den Ansprüchen der Weltkirche. Das Christentum mußte nach Meinung der Mystiker nicht nur individualisiert, sondern auch isoliert werden. Es handelte sich allein um Gott und Ich, um das Sein Gottes, um das Nichtsein des Menschen.

Bei einer derartigen Verdunkelung des Blickes für den Gesamtorganismus der Welt, die doch in einem unlösbaren Zusammenhange und in Wechselbeziehung mit den einzelnen Gliedern besteht, mußte die weltgeschichtliche Bedeutung des Todes Christi eine wesentliche Verschiebung erleiden. Christus wird des heilsmittlerischen Berufes entkleidet, das auf Goldgrund gemalte Christusbild der Kirche verschwindet ganz. Man will den Christus in seiner Niedrigkeit fassen und verstehen, aber dabei kam man doch immer nur zu einem Christus in uns, weniger zu einem Christus für uns.

Das Bewußtsein der Nähe seines Heilandes bleibt van Helmont etwas Tröstendes. Mit ihm und in ihm zu leben ist

für ihn eine stärkende Gewißheit im Kampfe für die Wahrheit. Aber es bleibt bei diesem Sichversenken in das Geheimnis seiner Persönlichkeit; zu einer rechten Würdigung seiner Person ist van Helmont nicht fortgeschritten, dieselbe war für ihn kein notwendiges Postulat seines mystisch nur auf Gott gestimmten Seelenlebens. Das Versöhnungsleiden wird für ihn zu einer Frage nach der Vergottung des Menschen.

c) Religiöses Erleben.

Was van Helmont an der fides quae creditur fehlt, das ersetzt er durch die fides qua creditur. Hier stehen wir auf dem ureigensten Gebiete der Mystik. Während die Objekte des Glaubens in Gefahr stehen unterschätzt zu werden, erhebt sich das Subjekt zur vollkommensten Aktivität. Die Gemeinschaft mit Gott will nicht nur gewußt sein, sondern erlebt werden. Wir durften daher behaupten, daß van Helmont einen der gesundesten Vertreter des mystischen Christentums darstelle, indem bei ihm dieses Erleben nicht in unkontrollierbaren Gefühlen aufgeht, sondern einen Lebensprozeß bedeutet, in welchem bewußtermaßen der Mensch durch Einstrahlen der Gnade herangebildet wird zu einem Kinde des Wohlgefallens Gottes.

Neben dem energischen Betonen der Notwendigkeit und der Möglichkeit eines solchen Prozesses ist das persönliche Wollen van Helmonts im eminentesten Sinne an dem Zustandekommen dieser unio mystica beteiligt. Eigentlich ist diese seine persönliche Gestimmtheit nur das notwendige Korrelat seiner Gottes- und Menschenlehre. Auf der schmalen Grenze zwischen einer ungesunden pantheistischen Verzerrung dieses Gemeinschaftsverhältnisses und jenem im Christentume begründeten Einswerden weiß er mit persönlichem Ernst die Wege zu finden, die ihn als Christ zu Gott führen, dem Vater des Lichtes. Ihm bedeutet diese Entwicklung eine Geschichte, die so persönlicher Art ist, daß sie der Einzelne erleben muß.

Dazu entlehnt van Helmont die einzelnen Lebensfragen, um die es sich bei diesem Prozesse handelt, seinen mystischen Vorgängern. Aber es ist ihm bei seiner Klarlegung der Wege, die zu dem von Gott gewollten Endziele führen, als hohes Verdienst anzurechnen, daß er aus der philosophisch-spekulativen Sphäre heraustritt und die Probleme des Menschseins durch Herausstellung eines schroffen Dualismus auf realem Boden lösen will.

Gott wird der persönliche Gott, mit dem der Mensch das Ineinanderleben erleben soll; der Mensch ist persönlich interessiert, den dabei zutagetretenden Dualismus seines Lebens zu überwinden, indem er sich selbst unter die Wirkung des Lichtes stellt. Das ewige Urlicht in Gott und die leuchtende Substanz im Menschen finden ihre Berührung. Van Helmont stellt das gesamte Leben unter das Lichtproblem. Der Mensch kann und soll einmal wieder ganz Licht werden.

In der Klarlegung dieses allmählichen Werdeprozesses berührt sich van Helmont mit den dualistischen Gedanken der Mystik. Wahre Erkenntnis und abgeleitete Erkenntnis, unsterbliche Substanz und vergängliche Kraft, ratio superior und ratio inferior, anima intellectualis und anima rationalis, mens und ratio, das sind die Gegensätze, in welche die eigene Persönlichkeit zur Selbstentscheidung immer wieder hineingestellt wird.

Durch diesen innerweltlichen Widerspruch wird das Leben des Menschen zur Geschichte, der religiöse Werdegang zu einem Kampf, in welchem es gilt, das eigene »Ich« zu retten. Die Lösung dieser Spannung aber wird nicht nur in einer Passivität gefunden, es muß vielmehr die wollende Persönlichkeit bejahend sich dem Lichtzentrum zuwenden, damit ihr dann wieder per gratiam geschenkt werde, was ihr per naturam eigen sein sollte.

Wenn Hugo von St. Viktor sagt: Si ergo lumen est qui lumen genuit et lumen est qui lumen suscepit, jam quodammodo

invenitur esse idem et qui genuit et qui suscepit, ita tamen ut ille hoc esse credatur per naturam iste vero hoc esse agnoscatur per gratiam,* und Albertus Magnus in gleicher Weise das mystische Einssein definiert,** so sind das Gedanken, die sich vollkommen mit den van Helmont'schen decken. Es gehört dazu die ganze Kraft einer christlichen Persönlichkeit, um durch all die verdunkelnden Hindernisse in Weltverneinung, im Verlieren des eigenen Ichs zu dem einen hohen Ziele zu gelangen, sich selbst zu finden.

Oft war man nun allerdings leicht geneigt, in derartigen Negationen allein den mystischen Weg zu der Vergottung des Menschen zu sehen, wie es z. B. bei Bernhard von Clairveaux scheinen mag: Te quodammodo perdere tanquam qui non sis, et omnino non sentire te ipsum, et a te ipso exinaniri et pene annullari, coelestis est conversationis, non humanae affectionis; sic affici deificari est. Manebit quidem substantia sed in alia forma, alia gloria, aliaque potentia.*** Das leidende Moment der Askese tritt hier zu sehr in den Vordergrund; es ist das mönchische Ideal der Weltflucht, das hier noch durchschaut, so daß die Persönlichkeit als sich selbst bejahend und bestimmend in ihrem abzweckenden Einfluß auf das mystische Endziel zurücktritt.

Wenn wir daher bei van Helmont eine ganz andere Wertung des Lebens und der Welt finden, indem er sich bei den ihm anvertrauten Talenten der Pflichten, die ihm sein Gott damit auferlegt, bewußt ist, tritt uns in dieser christlichen Weltbejahung eine der Mystik eigene persönliche religiöse Kraft entgegen, indem van Helmont das Tal des Lebens durchschreiten will in einem freudigen Aufblick zu Gott und im

---

* Annot. eluc. in Dionys. hierarch. lib. II, 1.

** De adhaerendo Deo. cap. V. Haec vero unitas spiritus et autoris est, quo homo omnibus votis supernae et aeternae voluntati conformis efficitur, ut sit per gratiam, quod Deus est per naturam. (Abgedruckt bei Preger I pag. 267.)

*** De diligendo Deo. cap. X.

Gebete um seinen Segen. Askese kennt er nur in der Eindämmung der sündlichen Unterströmungen in seinem Leben, wozu ihm sein persönliches Verhältnis zu Gott, sein religiöses Erleben Mut und Stärke gibt.

Diese Art der Frömmigkeit gibt allen seinen Darlegungen erst die rechte Höhenlage: aus diesem persönlichen Verkehr mit seinem Gott schöpft er seine ganze Freudigkeit, er steht in den Leiden seines Lebens ungebeugt, weil er gegründet ist in der Hoffnung auf seinen treuen »Menschenfreund Jehova«.* Er besitzt im wahrsten Sinne Religion, Gemeinschaftsverhältnis mit seinem Gott. So stellt sich in ihm die Mystik in der reinsten und edelsten Form dar, in dem Stillsein und Hoffen. »Eingetaucht in den Abgrund seines eigenen Nichts«, »hingestreckt vor seinen Gott«,** erhebt er sich wieder, um die Größe und Langmut seines Gottes staunend zu preisen. Seine Mystik lebt sich aus in der christlichen Trias: Glaube, Geduld, Gebet.

d) Traumleben.

Diese eben angeschlagenen Töne, auf die das Leben van Helmonts gestimmt ist, klingen wieder, wenn wir ihm in den innersten Verkehr mit seinem Gott folgen, in sein Visionenleben.

Wir könnten derartigen Erscheinungen skeptisch gegenüberstehen als krankhaften Vorstellungen bei überspannten Nerven, wie uns dieselben zu allen Zeiten in einem weltabgewandten Leben und bei einem übertriebenen Verlangen nach ekstatischen Offenbarungen entgegentreten, wenn nicht bei van Helmont einmal der Gegenstand dieser visionären Offenbarungen und dann die äußeren Umstände, unter denen dieselben vor sich gehen, ein erhöhtes Interesse in Anspruch nehmen dürften.

---

* Dedikation zum Ortus medicinae.

** Ebenda. Sic demersus in abyssum Nihili mei. Ita prostratus celebro Nomen Tuum praegloriosum Stupesco largitatem et magnitudinem beneficiorum tuorum erga floxitatem meam.

Es liegt trotz des traumhaften Zustandes, der ja für gewöhnlich zur Erfassung praktisch verwendbarer Gedanken nicht in Betracht zu kommen pflegt, in van Helmonts Visionen eine außergewöhnlich klare Erkenntnis niedergelegt, die sich beinahe völlig loslöst von seiner eigenen Person — das ist das angenehm Berührende — und sich mit Problemen beschäftigt, die mit ihrer wahrhaft praktischen Abzweckung in einer durchs Christentum geheiligten zarten Zurückhaltung ohne alle sentimentale Aufdringlichkeit auftreten. Van Helmont kann bei dieser Probe seines praktischen Christentums uns erst wahrhaft groß, wahrhaft ehrlich erscheinen, wenn er bei dem Verkehr mit seinem Gott in der Offenbarung latenter Gottesgedanken und Gotteskräfte die Vermittlerrolle übernimmt.

Wir dürfen daher bei van Helmont eine Geistesverwandtschaft mit den alttestamentlichen Propheten sehen, die von ihrem Gott in den Leidenszeiten ihres Volkes die Lösung der Welträtsel vernahmen. Im allgemeinen äußert sich van Helmont über den Wert solcher Visionen, wenn er sagt, daß er oftmals nach vielem Überlegen müde eingeschlafen sei mit dem Verlangen, es möchte ihm in einem Traumgesichte Klarheit gegeben werden über die Dinge, die er so gern erfahren möchte, nach dem Worte des XIX. Psalms: »Eine Nacht gibt es der anderen zu erkennen«. In solchem Gesichte sei ihm dann oft wunderbar ein großes Licht aufgegangen, so daß er nicht leugnen könne, daß er durch dieses Mittel »zu klopfen« zu verschiedenenmalen die rechte Wesenheit des verlangten Dinges, wiewohl oftmals mit dem Mantel des Rätsels verdeckt, zu erkennen bekommen habe, sonderlich, wenn er die Mittel des Suchens und des Bittens habe vorangehen lassen. So sind ihm die Visionen eine Antwort seines Gottes.* Aber die

* Venatio scientiarum § 42 pag. 26. Tandem studio insigniter fatigatus, obdormivi, ut eius somnialem saltem visionem excitarem, per quam eruerem desiderabile illius scibile. Juxta illud: «Nox nocti indicat scientiam.» Ac mirum sane, quantum luminis ejusmodi visiones mihi

völlige Lahmlegung des eigenen Wollens und Erkennens, ein Nichtsein und Nichtwirken ermöglicht erst die Aufgeschlossenheit für Gottes Gedanken. In dieser Resignation liegt die größte Aktivität.*

Van Helmont erlebt dabei ein intellectualiter intelligere.** Hier finden wir einen ungemein interessanten Beitrag dafür, daß van Helmont in seinen Visionen die postulierte Einheit des Intellekts mit dem verstandenen Dinge zur Wirklichkeit wird, daß also sein Traumleben geradezu den Abschluß und den Höhepunkt seines Systems bedeutet, nicht etwa nur eine gelegentliche Zugabe, eine poetische Einkleidung seiner Gedanken*** oder gar eine sentimentale Spielerei.

Wenn mönchische Askese es wohl dahin bringen konnte, das Bild des geliebten Gegenstandes zu sehen, so mag diese Einbildung für den Einzelnen eine gewisse Bedeutung gehabt haben, sie blieb aber doch immer nur Selbstsuggestion, während wir bei van Helmont ein wirkliches Hinüberströmen göttlicher Wahrheiten und Erkenntnisse zu beobachten Gelegenheit haben, die weit über das persönliche Interessiertsein

---

recluserint, praecipue non bene dudum antea pasto corpore. Non enim diffiteor, quin rei quesitae quidditates, plerumque sub aenigmatis pallio tectas, vel confusas, plurimumque adhuc pluralitatibus, ac alteritatibus obnoxias, pluries acquisiverim hoc pulsandi medio, praegressis praecipue quaerendi adminiculis adnexisgue orandi subsidiis et alis.

* Ebenda § 43 pag. 27. . . . ad quietem, sive paupertatem spiritus, me recepi, resignans me in amabilissimam Dei voluntatem, in quasi non esse, non operari, in merum nil desiderare, nil intelligere . . . Rogavi itaque Dominum, ut omne prorsus scibile, eiusque desideria profana, everreret e mente mea ; . . . Interim post duos menses, in hac scientiarum renunciatione, atque nuda pauperie, semel mihi iterum supervenit, quo intelligerem intellectualiter. Sedebam secus Athanar meum. Redii autem mox in me, nec scivi quantum illud lumen durasset.

** Das ist nach van Helmont ja das spezifische Vermögen der Mens.

*** Im Gegensatze zu Strunz, der in den Träumen van Helmonts neben den Bekenntnissen auch «verschleierte Kritiken, Ausstrahlungen ihrer Zeit, allegoristische, poetische Übertragungen» erblickt. «Die Medic. Woche» Nr. 3/4 1903. Berlin.

hinausliegen und die mancherlei Rätsel des Menschenlebens zu lösen imstande waren.

Van Helmont bekommt Aufschlüsse über die geheimnisvollen Vorgänge bei der Generatio,* über das Wesen der Sünde ;** er lernt in einer visio somnialis die ratio erkennen in ihrer wahren Gestalt und in ihrem wesentlichen Gegensatze zum Gemüt als dem alleinigen Inhaber der Wahrheit,*** er sieht die Seele.† Bei dem allem aber tritt das Persönliche so weit

---

* Fluxus ad generationem im Tractat : Vita multiplex in homine. p. 729. Generationis nostrae initia somnio tenus vidi et calamo describam quantum verbis potest.

** Confessio Authoris § 13 pag. 15. Interim resoluto animo decrevi, hunc librum igni sepelire: quod ipsum quoque praestitissem, et exsequi paratus iam eram, nisi altera intellectualis visio se mihi obtulisset : Vidi enim coram, arborem longe pulcherrimam, quasi per totum horizontem expansam, cuius magnitudo et amplitudo me insigniter stupefecit. Erat conspersa floribus innumeris, odoriferis, colorisque placidissimi, ac luminosi : quorumque singuli gemmam a tergo habebant, fructus vadem. Unum igitur de tot myriadibus, mihi decerpsi, et ecce odor, color, totaque gratia floris, confestim periere. Eodem instanti, datus est mihi visionis intellectus. Nimirum dona Dei singula, esse florum instar, et gloriosiora, quam Salomon in suo throno; magnarum scilicet exspectationum, si in arbore remanserint At si homo, donum sibi appropriet, aut a sua origine decerpere ausit, quanquam sibi evanescat flos, manet tamen carptor, debitor sponsi fructus.

*** Venatio scientiarum § 3 pag. 20. Quamobrem Ratio semel se ostendit, in quadam visione, animae meae, in forma spissioris et caliginosae nebulae : Et proponebat, se esse nutricem, ductricem, et tutricem mentis, a Deo sic ordinatam, ad omnis, etiam solidi boni, consecutionem. Imo protestabatur, se esse clavum cursus vitalis, proram et puppim mentis, atque adeo inventricem omnium scientiarum . . . § 8. Inde ergo, initio coepit anima Rationem, non amplius ut partem, aut potestatem sui, contemplari; sed velut peregrinam hospitem, ab esse mentis, plane decisam, atque neutram. Idque postquam anima, per fidem sciret, se a corpore semel separatam, non amplius rationis indigam: Hanc proinde esse caducam, mortalemque; imo et cum morte nobis advenisse, in naturae corruptione. . . . § 16, Postremo, ut cognovi nullum mihi in natura sublevamen, neque separationem a tam molesto ac taedioso hospite, abdidi me in orationem silentii, adeo ut quandoque prorsus et subinde, pro parte, me denudarem a Ratione, omnibusque eius appendicibus.

† Confessio Authoris § 4 u. 5 pag. 13. Saltem magna mox quies me invasit, et incidi in somnium intellectuale, satisque memorabile. Vidi enim animam meam satis exiguam, specie humana, sexus tam

zurück, daß van Helmont geradezu als Offenbarungsorgan betrachtet werden darf, das in seiner mittlerischen Rolle schlummernde Wahrheiten erkenntlich und verständlich macht. Um sich zu einem solchen Werkzeuge machen zu lassen, dazu gehörte freilich ein völliges Aufgeben der Eigenheit selbstischen Wesens, ein Sichleitenlassenwollen von dem, der allein Licht, Leben und Gnade ist.

Wenn van Helmont in seiner ehrlichen Aufgeschlossenheit also seine Kräfte in den Dienst Gottes und der Menschheit stellen wollte, dann dürfen wir auch in jener visio, in welcher er seine Berufung zum Medikus erfuhr, einen frei von allem persönlichen Wollen erlebten göttlichen Willen erkennen.* Er

---

discrimine liberam. Confestim in spectaculo admiratus haesi, nesciens quaenam in me esset Egoitas, quae animam a se distinctam cerneret, intelligeretque intellectum extra se? Ac tum subiit in animam lux quaedam, cuius comparatione, lux visibilis huius mundi, visa est continere feculentas tenebras. Nec enim lux ista diversa erat ab ipsa anima. Ideoque non habebat aliquid sui simile, in sublunaribus. Tunc statim compraehendi, quod qui nunc una cum carne sumus, per eandem, a vero lucidoque intellectu, abstrahamur. Imago mentis § 13 pag. 269. Anno 1610 post longam contemplationis lassationem, ut aliquam mentis meae cognitionem adipiscerer . . . lapsus forsitan in somnum, extra rationis semitas raptus, videbar esse in aula satis obscura. A manu laeva mensa erat, in qua lagena, cui parum liquoris inerat, dixitque vox liquoris ad me. Visne honores et opes? Opstupui ad vocem insolitam. Obambulavi, mecum pensitans, quid istud designaret. Ad dexteram interim rima visa est in pariete, per quam lux quaedam insolito splendore oculos perstrinxit quae me liquoris, vocis et prioris consilii fecit immemorem. Quia vidi, quod superat cogitatum verbo exprimibilem. Actutum dein rima illa disparuit. Inde ad lagenam iterum sed moestus rediens, hanc mecum abstuli. Conabar autem liquorem degustare, longoque labore phialam aperui ac horrore perculsus somno excidi. Tandem anno 1633 in anxiis fortunarum afflictionibus . . . vidi in visione m e n t e m m e a m figura humana. Erat autem lux, cuius homogeneum totum erat active cernens, spiritualis substantia, crystallina, proprio splendore lucens . . . Et tum scivi, quod ista lux esset eadem, quam 23 annis ante per rimam videram. Imago Dei, p. 710: Tandem anno 1633 in anxiis fortunarum afflictionibus, in visione vidi a n i m a m m e a m. Erat autem plus quam lux in figura humana, cuius totum erat homogeneum active cernens, substantia spiritualis crystallina, et lucens. (Vergl. Seite 28.**)

* Studia Authoris § 19 pag. 19. Quod cum a multo taedio, et animi fatigatione, intense orassem, forte in somnium deductus sum, et vidi totum

wollte ja nur dem allgemeinen Nutzen des Nächsten dienen, und die Erfüllung dieser seiner Lebensaufgabe erkannte er in dem Arztberufe, zu dem er sich von Gott berufen glaubte.

Wir haben nur jene intellektualen Träume herangezogen, die neben der Erkenntnis, die er der heiligen Schrift entnahm, auf das Zustandekommen seines Weltbildes einen wesentlichen Einfluß geübt haben.* Sie ermöglichen einen Einblick in seine für Gott und Gottes Lichtwirkungen offenstehende Seele. Daß diese Offenbarungen unter schwerer seelischer Depression erlebt wurden, braucht wohl nicht besonders erwähnt zu werden. Seine eigenen Schilderungen lassen etwas von dem Entsetztsein der Persönlichkeit aus dem äußeren Nervenleben

---

universum, in conspectu veritatis, tanquam aliquod informe chaos, quod merum pene nihil esset. Et hausi inde conceptum unius verbi: Qui significabat mihi, quae sequuntur: «Ecce tu, et quae vides, sunt nil. Quidquid urges, minus quam ipsum nihilum, in conspectu Altissimi. Ipse scit fines omnes rerum agendarum, tu tuae saluti saltem intendas.» Imo in isto conceptu, erat praeceptum intrinsecum, quod fierem Medicus.

* Auch in den anderen Träumen van Helmonts schlägt das mystische Moment hindurch in der Betonung der kraft des Intellekts möglichen Näherbringung der getrennten Objekte Gott und Welt. Wenigstens so glaube ich jenen Traum verstehen zu müssen, in welchem van Helmont auf einem Throne sitzen sieht den: Est, zu seinen Füssen die natura und als Türhüter den intellectus. Durch den Genuß des ihm vom Intellekt gereichten Buches wird sein Kopf gleichsam durchsichtig, wie der Trank, der ihm von einem anderen Geiste höherer Ordnung gegeben wird, ihm Unwandelbares und Unsterbliches zu verstehen gibt. Durch diese Selbstüberwindung wird er zur Teilnahme an dem Reich des Lichtes befähigt. Potestates medicaminum § 3 pag. 471. Itaque semel defessus, refectusque, subito magna consolatione, velut in somnum delapsus, vidi me in quadam regia artificiis humanis superiore. Erat autem ibi excelsus thronus, circumcinctus inaccessibili spirituum lumine. Qui autem in Throni solio sedebat, vocatur Est. Et scabellum pedum suorum Natura. Janitor aulae dicebatur Intellectus. Qui sine loquela, porrigebat mihi libellum; ex opaco electio, cuius nomen erat: «Gemma rosae nondum apertae.» Et quanquam janitor vocem non daret, scivi tamen istum libellum mihi devorandum. Extendi manum, comedi illum. Eratque saporis austeri et terrestris, ut quasi laryngem mihi praecluderet; sic ut ingenti tarditate laboris illum deglutirem. Unde dein totum mihi caput visum fuit velut diaphanum. Tum dein alter spiritus, superioris ordinis, dedit mihi lagenam, in qua erat unius verbi, Ignisaqua. Nomen prorsus simplex, singulare, indeclinabile, inseparabile, immutabile, et immortale.

und ein Aufgehen in das innerlich geschaute Bild erkennen. Nicht gesucht oder gewollt, sondern »forsitan« kommen die Visionen über ihn. Sie runden den Gesamteindruck ab, den wir von van Helmont gewonnen haben, sie stören nicht die Einheitlichkeit seiner christlich fundierten, philosophisch eingerahmten und mystisch vertieften Gesamtanschauung, sie lassen uns vielmehr hineinsehen in den Ernst seines in Gott wirkenden Lebens, sie lassen uns ahnen das Erlebnis seiner zu Gott geschaffenen und in ihm ruhenden Seele.*

* Studia Authoris § 8 pag. 17. Videbar factus Bulla inanis, cuius diameter, a terra, in coelum usque vergeret: Superne enim immineret sarcophagus, inferne vero loco terrae, abyssus erat obscuritatis, horrui immensum simulque excidi extra omnem rerum meique notitiam. Ad me vero rediens, intellexi unico conceptu: Quod in Christo Jesu vivimus, movemur, et sumus. Quod nemo, vel nomen Jesu, ad salutem dicere, sine peculiari gratia Dei, possit. Quod continuo orandum sit, et ne nos inducas in tentationem, etc. Datus est mihi nimirum intellectus, quod sine peculiari gratia, ad quaslibet actiones, nil nisi peccatum nos expectet.

IV.

Schlußbetrachtung.

Bei einer abschließenden Beurteilung der Persönlichkeit van Helmonts und seiner philosophischen und psychologischen Gedanken hebt sich seine Person aus der zeitgeschichtlichen Einrahmung so markant heraus, daß wir ihn mit Recht einen Propheten und Märtyrer zugleich nennen dürfen. In unerschütterlichem und unbeugsamem Gewissensernst stellt er seine aus innerster Lebenserfahrung geschöpften, an der Offenbarung gemessenen Erkenntnisse in die durch Intoleranz und Skepsis mannigfach zerrissene Zeit hinein. Er ist das Medium geworden, durch welches sich das lang verdunkelte Licht ewiger Wahrheit zur herrlichsten Farbenentfaltung brach. Kraft göttlichen Auftrages ist er sich seines verantwortungsvollen Berufes in heiligem Ernst bewußt gewesen, ein gottgesandter Zeuge zu werden von den Großtaten, die Gott in uns getan hat und an uns vollenden will. Aber er ist auch ein Märtyrer seiner Überzeugung geworden. Von seiner Zeit unverstanden, von den berufenen Vertretern der Theologie und der Wissenschaft gering geachtet, hat er in stiller Einsamkeit sein Lebenswerk im Dienst helfender Liebe und seelsorgerischer Arbeit vollendet. Weil er ein Mensch war mit offenem Auge für alles Leid und alles Glück, ist er ein Christ im eminentesten Sinne gewesen. Nur selten werden solche großangelegte Menschen einer Zeit geschenkt, immer nur an Wendepunkten der Geschichte stehen sie als Wegweiser, als Zeugen von der Herrlichkeit einer uns noch entrückten, wenn auch geahnten Welt des Reinen, Lichten, Ewigen. In ihm feiert die Menschheit ihre Glorifizierung,

sobald sie sich besinnt auf den ewigen Grund ihrer Bestimmung, jene im tiefsten Seelengrunde gefühlte Einheit mit dem Göttlichen.

Eine Gelehrtennatur tritt uns in van Helmont entgegen. Aus Theologie und Philosophie, aus psychologischen und mystischen Theorien vergangener Zeit hat er sich ein Weltbild geschaffen, das den deutlichen Stempel seiner Individualität trägt, einer Persönlichkeit, die aus Unsicherheit und Zweifel zu jener Klarheit und Bestimmtheit durchgedrungen ist, welche uns in seinen Werken entgegentritt. Seine Darlegungen sind gewinnend und überzeugend; auch da, wo wir ihm nicht folgen möchten, imponiert uns die straffe Konsequenz seiner Gedanken.

Er berührt sich auf seinen Wanderungen in die geheimnisvollen Tiefen menschlichen Lebens mit Männern wie Augustin, Thomas a Kempis, Eckhart und Luther; denn der ringende Mensch wird immer vor dasselbe Problem gestellt, mögen wir nun das Göttliche in uns νοῦς, mens, anima, intellectus, Seelengrund oder Gemüt nennen, und als Ziel alles höheren Lebens und Strebens wird ihm stets die Möglichkeit eines Eingehens der menschlichen Lichtnatur in das ewige Lichtzentrum vorschweben.

Wollen wir eine Begründung suchen für die eigenartige Wiedergabe der Gedanken, die van Helmont bald logisch scharf, bald gefühlsinnig uns aufdrängt, so darf der aus den Nachbarlanden wehende Geisteshauch nicht außeracht gelassen werden. Die Pariser Theologen mit ihrer Analyse und dem begrifflichen Denken, und die deutschen Gelehrten mit ihrer Gemütstiefe haben in dem niederländischen Arzte einen beiden Teilen gleich gerecht werdenden Interpreten gefunden, indem abstraktes Denken und Kontemplation die konstitutiven Faktoren wurden, aus denen ein Weltbild wie das van Helmonts resultieren mußte.

Aus dualistischen Konflikten heraus erhebt sich der Mensch zur Erkenntnis seiner selbst, um in diesem Reinigungsprozesse das göttliche Übersein in sich und damit das mögliche Einssein mit Gott zu erleben. Das ist die geheimnisvolle und doch praktische Mystik Joh. Baptist van Helmonts.





Lebenslauf.

Friedrich Ludwig Egmont Giesecke wurde am Juni 1871 zu St. Georgsberg bei Ratzeburg, Kreis Herzog-n Lauenburg, als Sohn des dortigen evang.-luther. Pastors ohann Heinrich Friedrich Giesecke und der Charlotte Hedwig, geb. Dühring, geboren. Nach Absolvierung der Ratzeburger Gelehrtenschule studierte er an den Universitäten Erlangen, Leipzig und Kiel Theologie und Philosophie und legte 1896 und 1898 in Ratzeburg und Kiel die theologischen Prüfungen ab. Nach einem sechswöchentlichen Kursus auf dem Schullehrerseminar in Tondern, Schleswig, war er $1^{1}/_{2}$ Jahre Mitglied des Königl. Predigerseminars in Preetz, Holstein, worauf er nach Erwerbung der österreichischen Staatsbürgerschaft zum Superintendential-Vikar der Wiener evangelischen Superintendentur A. C. in Arriach, Kärnten, gewählt wurde. 1902 erhielt er die Berufung ins Pfarramt der evangelischen Gemeinde A. C. Leitmeritz.

